

JAMES GORDON FINLAYSON

HABERMAS

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 70

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 70

D

James Gordon Finlayson

Sussex Üniversitesi'nde felsefe ve toplumsal ve siyasal düşünce dersleri vermektedir.

Finlayson, James Gordon
Habermas
ISBN 978-975-298-322-9 / Türkçesi: Talat Kılıç
Eylül 2007, Ankara, 199 sayfa
Kültür Kitaplığı: 70; Felsefe: 13

Habermas

James Gordon Finlayson

DOST

ISBN 978-975-298-322-9

Habermas
James Gordon Finlayson

Birinci baskı, Eylül 2007, Ankara

Türkçesi, Talat Kılıç

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - DOST İTB
Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; Mithatpaşa Cad. No: 62/4, Kızılay/Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4, Yenişehir 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

ABİE	Ahlaki Bilinç ve İletişimsel Eylem (Cambridge: Polity Press, 1998).
AYD	Arkadan Yetişen Devrim (Frankfurt: Suhrkamp, 1990).
BBC	Bir Berlin Cumhuriyeti – Almanya üzerine yazılar, çev.: S. Rendall (Lincoln: Nebraska University Press, 1997).
DEA	Die Einbeziehung des Anderen (Frankfurt: Suhrkamp, 1996).
DU	Din ve Ussallık – Akıl, Tanrı ve Modernlik Üzerine Denemeler (Cambridge: Polity Press, 2002).
GOG	Gelecek Olarak Geçmiş: Michael Haller'in Jürgen Habermas'la röportajı, çev.: Max Pensky (Cambridge: Polity Press, 1994).
HU	Haklı Çıkarma ve Uygulama (Cambridge: Polity Press, 1993).
İEK I	İletişimsel Eylem Kuramı (Cilt I) (Cambridge: Polity Press, 1984).
İEK II	İletişimsel Eylem Kuramı (Cilt II) (Cambridge: Polity Press, 1987).

İPU İletişimin Pragmatikleri Üzerine, yay haz.: Maeve Cooke (Cambridge: Polity Press, 1998).

İTE İletişim ve Toplumun Evrimi, çev.: Thomas McCarthy (Londra: Heinemann Educational Books, 1979).

MFS Modernliğin Felsefi Söylemi – On İki Ders, çev.: F. Lawrence (Cambridge: Polity Press, 1987).

ÖD Özerklik ve Dayanışma: Jürgen Habermas'la röportajlar, yay. haz.: P. Dews, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı (Londra: Verso, 1992).

ON Olgular ve Normlar Arasında, çev.: William Rehg (Cambridge: Blackwell'in katkılarıyla Polity Press, 1996).

ÖK Ötekini Benimseme, çev.: C. Cronin ve P. De Greiff (Cambridge: Polity Press, 1998)

TMP Tamamlanmamış Modernlik Projesi (Leipzig: Suhrkamp, 1992).

BDAK Bir Kez Daha Alman Kimliği – "Kızgın DM Kasaba Sakinlerinin Birleştirilmiş Ulusu?" *New German Critique* içinde, 52, Kış (1991): 84-101.

TEŞEKKÜRLER

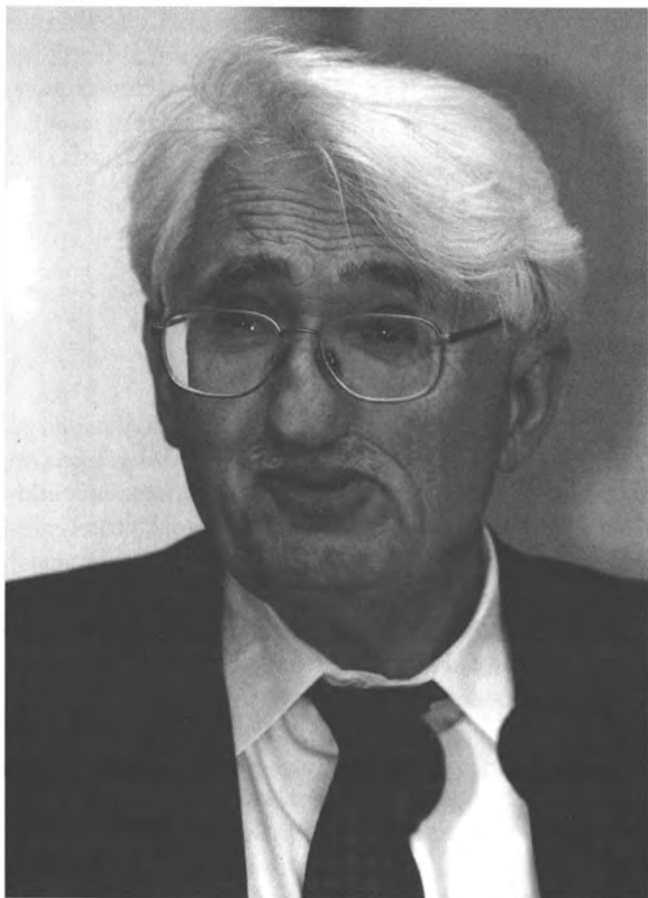
York Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki tüm iş arkadaşlarıma minnettarım. Fikirlerimi Marie McGinn ve Stephen Everson'la tartışmış olmaktan büyük zevk aldım. Bir bölüm başkanı ve çalışma arkadaşı olarak hem arkadaşlığından, cesaretlendirmesinden, hem de ansiklopedik felsefi bilgisinden yararlandığım Tom Baldwin, isteyebileceğim her şeydi. Bütün bunların dışında, Habermas hakkında beklediğinden daha fazlasını öğrettiğim ve daima öze yönelik sorularıyla beni olduğumdan daha derin ve daha açık düşünmeye iten Christian Piller, iyi bir dost, bölüm komşum ve sohbet arkadaşım oldu. 2003 yılında, York Üniversitesi'nde muhteşem bir sınıf dolusu öğrenciye, Habermas'ın ahlakbilim söylemini öğretme fırsatı bulduğum için çok şanslıydım. Robin Howells ve Alexander Perry'nin katkılarından fikirler edindim. Kitabın taslaklarını okuyan ve değerlendiren Matt Brown, Juliana Sokolová, Sonja Schnöring, John-David Rhodes, Charlie Burns ve William Outhwaite'e, karşılaşılan sorunları çözmemde yardımcı olan Alyson Lacewing, Peter Butcher ve Oxford University Press yetkili editörü Marsha Filion'a da sonsuz müteşekkirim. Özellikle, geçen birkaç yıl boyunca bana özen, cömertlik ve nezaket

gösteren Dr. Ting-Ming Li ile Connie Dibiasio'ya teşekkür etmek istiyorum. Son olarak, zor zamanlarda sevgilerine, desteklerine ve iyi dileklerine güvenebildiğim ailem, Kathryn, Jon Finlayson ve Juliana özel olarak anılmayı hak ediyorlar.

Giriş

JURGEN HABERMAS KİMDİR?

Jürgen Habermas, II. Dünya Savaşı sonrası dönemin en önemli sosyal kuramcılarındandır. Kuramsal çalışmaları insanlığın ve sosyal bilimlerin farklı birçok alanında etkilidir. Sosyoloji, felsefe, politika, yasal kuram, kültürel çalışmalar, İngilizce, Almanca ve Avrupa üzerine çalışmalar yapan öğrencilerin tümü zaman zaman bu isimle karşılaşacaktır. Yapıtının bu denli etkili olmasının bazı nedenleri vardır. İlk neden, Habermas'ın disiplinlerarası bir kuramcı olmasıdır. Gönderimlerinin sınırları olağanüstüdür. Akademisyeni kendi uzmanlığının dar ilgi alanından öteye gitmeyen "ruhsuz bir uzman" olarak adlandıran sosyolog Max Weber'in (1864-1920) tamamen karşıtıdır. Çünkü yapıtı birçok akademisyen ve öğrencinin üzerinde çalıştığı, okurlarının birçoğunun yapıtının bir parçasıyla şöyle bir karşılaşıverdiği disipliner sınırları aşar. Kaldı ki, Habermas 50 yıldır yazmaktadır ve oldukça fazla ürün vermiştir. Politik ve sosyal bir kuramcı olmasına ek olarak, bugün Avrupa'nın en önde gelen aydınlarındandır. Almanya'da demokratik



1. Jürgen Habermas

solun ilham kaynağı ve duayenidir; Almanya ve Avrupa kamusal alanında, genel kültür, ahlak ve politik içerikli konularda sık sık felsefesinin ilkeleriyle tutarlı eleştirel müdahalelerde –bir akademisyen olmaktan çok bir vatandaş olarak– bulunur.

Bu kitabı kısaltmak için Habermas'ın hayatı hakkında çok özlü bir bilgi vermeyi uygun buldum. Aslında, hayatının ilginç olmamasından değil, ancak akademisyenlerin hayatlarının nadiren biyografilerle kesişen bir yol izlememesinden bu yola baş vurdum; doğrusu, eserin yazardan daha önemli olduğuna inanıyorum. (Bir kere bunu dile getirince, filozof Aristoteles hakkında yazarken sadece "falan zamanda doğdu, çalıştı ve öldü" diyen Martin Heidegger kadar ileri gidemeyeceğim açık). Habermas'ın yapıtı, sağ çıktığı çok önemli tarihi olaylardan, özellikle 1945 yılındaki II. Dünya Savaşı, Federal Almanya Cumhuriyeti'nin ekonomik ve sosyal yıkıntılardan ortaya çıkışı, Soğuk Savaş, 1968 yılı öğrenci olayları, 1989 yılında Berlin Duvarı'nın yıkılması ve Sovyetler Birliği'nin son bulmasından kaynaklanmış ve beslenmiştir.

Habermas 1929 yılında Düsseldorf'ta doğdu. Etkin olarak destekçisi olmamalarına rağmen Nazi rejimine adapte edilmeyi de eleştirmeyen orta sınıf bir Alman ailede yetişti. Politik görüşleri, ilk olarak 1945 yılında, henüz 16 yaşındayken şekillenmeye başladı. Savaşın sonuna doğru, kendi yaş grubundaki sağlıklı her yetişkin Alman gibi, Hitler'in Gençlik hareketine katıldı. Savaştan sonra, Yahudi Katliamı belgesellerini inceleyip Nürnberg davalarının tutanaklarını takip edince, Auschwitz'in korkunç gerçeği ve Nazi döneminin ortak ahlaki felaketinin büyüklüğü gözlerini açtı.



2. Martin Heidegger. Habermas bir öğrenciyken onun yapıtına bağlıydı. Daha sonra, Heidegger'in Nazi Partisi üyeliği konusunda sessiz kalmasını çok sert eleştirdi.

Genç biri olarak Göttingen'de, Zürih'te ve Bonn'da felsefe okudu. Köktenci değildi. 1949-1953 yılları arasında kendisini Martin Heidegger'in çalışmasına kaptırdı. Ancak, kısa bir süre sonra, Heidegger'in, Nazileri destekleyen kesimin bir üyesi olmasından çok, devam eden kaypaklığı, yaptıklarından duyduğu üzüntüyü ifade etmeyi reddetmesi, olanları kabul etmesi ve geride bırakması nedeniyle hayal kırıklığı yaşadı. 1949 yılında Federal Almanya Cumhuriyeti'nin ilk hükümeti kuruldu ve muhafazakâr Konrad Adenauer tarafından yönetildi. Genç Habermas'ın, Heidegger'e karşı ümitli bir coşkuyla başlayıp sonradan bir hayal kırık-

lığı ve ihanet hislerine dönüşen ilişkisi, tüm Adenauer rejimiyle ilişkisinin de belirtisi niteliğindeydi: Ona göre, bu hükümet, geçmişini kabullenmeye ve onunla bağlantısını koparmaya dönük müşterek ve hesaplı bir reddedişi temsil ediyordu.

Habermas, 1954 yılında, idealist Alman felsefeci Friedrich Schelling hakkında hazırladığı teziyle doktora kazandı. Daha sonra, Herbert Marcuse ve Karl Marx'ın ilk dönem çalışmasına yöneldi ve iki yıl sonra Frankfurt'ta Toplumsal Araştırma Merkezi'nde felsefeci Theodor W. Adorno'nun ilk araştırma asistanı oldu. Habermas, her ikisi de Yahudi kökenli birer Alman olan ve –anlaşılır şekilde– Alman geleneğine bağlılık konusunda çelişkiler yaşayan öğretmenleri Adorno ve Max Horkheimer'in tecrübeleri sayesinde ilerledi. Habermas, öğretmenlerinden, kendisini güçlü kılan eleştirel bir mesafeden kendi Alman gelenekleriyle nasıl özdeşleşeceğini, ifade ettiği gibi, "daha önce bir kez aptal yerine konmuş bir adamın ileri görüşlü ve kuşkucu eleştirel dünyasında bunları sürdürmeyi" (ÖD, 46) öğrendi. Bu dönemde, Habermas'ın yapıtı, Marx'a oranla daha köktenci ve daha sempatikti. Horkheimer'in aşırı beğenisi yüzünden, Habermas'ın Marksist görüşlerine açıkça ayrıcalık tanıyan enstitü müdürü, onun enstitüden ayrılışını ustaca tertipledi.

Habermas, 1958 yılında, Frankfurt'u, 1961 yılında uygunluğunu aldığı Marburg Üniversitesi'ne gitmek üzere terk etti. Sonra, Heidelberg'de felsefe profesörü oldu ve 1964 yılında Frankfurt Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji profesörlüğü görevini sürdürmek için geri döndü. Bu politik olgunluk dönemi boyunca, Habermas, kendilerinden ge-



3. Konrad Adenauer, Federal Almanya Cumhuriyeti'nin ilk başbakanı.

nelde hoşgörüyle söz ettiği köktenci öğrencilerle, "sol-faşizmle" yüzleşmekten kaçınan politikalarını tahrik edici biçimde tanımladığında ters düştü. 1971'den 1983'e kadar Starnberg'deki Max Planck Enstitüsü'nün müdürü oldu. 1983 yılında, Habermas, felsefe öğretmek için Batı Almanya'da demokratik solun saygı duyulan sesi ve önde gelen bir sosyal kuramcı ününü kazandığı Frankfurt Üniversitesi'ne geri döndü.

Habermas, Kasım 1989 tarihinde, Berlin Duvarı'nın yıkılmasını takiben Almanya'nın birleşmesine doğrudan tanıklık etti. Yürütülen birleşme sürecinin önemli kişilikleri arasındaydı. 1990'lı yılların başlarında, Amerikalı politik felsefeci John Rawls'un liberalizm anlayışı ve Amerikan anayasal demokrasi geleneğiyle yakından ilgilendi. Habermas'ın sola yönelik eleştirileri, kapitalizmin, Marksist bir eleştirmeni olarak başladığı ve Amerikan liberal demokrasisini savunarak noktaladığı kariyerine uygun bir karikatürünü çizer. Bu karikatür, her ne kadar ilk bakışta akla uygun görünse de, politik ve entelektüel bağlılıklarının karmaşıklığını idrak etmeyi hafife alan bir yeteneksizlik üzerine oturtulmuştur. Habermas Marksist bir eleştirmen olduğu kadar Marksizm'in de eleştirmeniydi ve hem kapitalizm hem de liberalizm hakkında ciddi şüphelere sahipti. Bu gelenekleri, hâlâ, kendi politik kültürünün "yanlış bağlılıklarla ilişkisini kesmesinin" bir yöntemi olarak, olumlu olmaktan çok olumsuz olarak değerlendiriyor da olsa, Batı Almanya'nın Batılı demokrasi geleneklerini başarıyla tahsis etmesini büyük bir kültürel kazanım sayar. Sadece bu nedenle, Alman sosyolog Ralph Dahrendorf, alaycı bir şekilde, ona "Adenauer'in gerçek torunu" (BBC, 88-9) lakabını takacak kadar ileri gitti. Bütün bu karmaşa ve son 50 yılın politik ve entelektüel ortamındaki büyük değişimlere rağmen, Habermas'ın entelektüel ve politik vizyonunda olağanüstü bir süreklilik vardır.

Habermas'ın biyografisinin kaynaklarıyla psikolojik yönelimlerini, Almanya'yla olan çelişkili bağını ve milliyetçilik konusunda sürüp giden şüphelerini kısaca açıkladım. Bununla birlikte, herhangi biri, yapıtının bu yönlerini kişi-

selleştirme isteğinden kaçınmalıdır. Yakın Alman tarihi ve politikalarında hâlâ canlı ve aktif olan karışıklıkları ve gerginlikleri unutmak kolay olabilir. Berlin'de Reichstag'ın şeffaf kubbesinden hem Brandenburg Kapısı hem de yeni Yahudi Katliamı anıtı yönünde dikkatle bakıldığında, biraz aşağıda, sağdaki parlamento binasının da görülebileceği bütün ziyaretçilere anlatılır.

Hiçbir sosyal ya da politik kuram bu karmaşa ve gerilimleri Habermas'ın yaptığı gibi hassas biçimde karşılamaz ya da daha olumlu kullanmaz.

Sosyal ve politik kuramları, kozmopolitizmini, Avrupa Birliği için desteğini, milliyetçiliğe güvensizliğini, anayasal vatanseverlik savunuculuğunu ve ahlaki evrenselliğini bir temele oturtur. Habermas'ın felsefesi şimdi adamakıllı Alman'dır ve en küçük parçası bile dar kalıplı değildir.

Habermas, 1994 yılında Frankfurt'taki görevinden emekli olduğundan bu yana, Starnberg'de yaşamakta, yazmakta ve ABD'de yarı zamanlı ders vermektedir. Hâlâ düzenli olarak gazetelerde görünür ve politik ve kültürel bir yorumcu olarak daha önceleri olduğu kadar etkindir. Son zamanlarda, biyo-etik, gen teknolojisi, Irak, terörizm, kozmopolitanizm ve 11 Eylül olayından sonra Amerikan dış politikası konularında yazmıştır.

Kitabın büyük bölümü, Habermas'ın 1980 ve günümüz arasında ortaya çıkan olgun kuramının tartışmasına ayrılmıştır. Devamlı olmayan politik yazılarına az yer verdim. Habermas'ın bir halk aydını olarak hayatının ve bir akademisyen olarak kariyerinin önem karşılaştırmasına ilişkin herhangi bir imalı yargı yoktur; sadece, kuramını idrak etmek, meslek dışı bir izleyici kitlesi için yazılmış ve tek



4. Brandenburg Kapısı'yla Yahudi Katliamı anıtı, Berlin ve arka planda Reichstag'ın yeni şeffaf kubbesi.

başına ayakta durabilen politik düşüncelerinden ve kültürel gözlemlerinden daha zordur.

Habermas, bugünlerde, oldukça Alman ve demode bir deyimle, büyük kuramın erzak müteahhididir. Modern toplumun doğası, karşılaştığı problemler, dilin yeri, ahlaklılık, etik, politika ve modern toplumda yasayla ilgili önemli sorular sorar. Birkaç farklı disiplin bilgisinden özenle oluşturulmuş cevapları karmaşık ve geniş kapsamlıdır. Üstelik, esas çalışmaları ürkütücü biçimde uzun ve tekniktir. Yeni başlayanlar için yazmaz, çalışmasını ilk defa okuyan için hayal kırıklığı yaratan bir deneyim olabilir bu. Büyük resme yoğunlaştığında, çoğu zaman, ayrıntılarını daha sonraki bir tarihte tamamlamaları için resmi, katılımcılarına ve izleyicilerine bırakır. Zaman zaman iddiasının kişisel par-

çaları eksiktir. Aynı zamanda, kendi eleştirileriyle sürekli bir diyalog içindedir ve eleştirilerine cevap niteliğindeki düşünceleriyle zor anlaşılan imalarını küçük düzenlemeler yaparak yeniden anlatır. Bütün bu nedenlerden dolayı, büyük resme sahip olmayan, en merkezde olanın ne olduğunu bilmeyen, sadece ilgilerini kaybetmemek için marjinal önemin ne olduğuyla ilgilenen okuyucular için kolaydır. Bu kitabın bir amacı, bütün proje bağlamında, çalışmasının değişik parçalarını bir araya getirerek büyük resmi vermektir. Bu amaca uygun olarak, Habermas'ın olgun kuramının tüm esasının bir taslağını sunmakla başlayacağım. Çalışması beş araştırma programına bölünür:

1. Pragmatik anlam kuramı.
2. İletişimsel akılcılık kuramı.
3. Sosyal kuram programı.
4. Söylem etiği programı.
5. Demokratik ve legal kuram programı ya da politik kuram.

Her bir program, alışılmışın dışında, kendi başına ayakta durabilir ve bilginin farklı bir alanına katkı yapar. Aynı zamanda, her bir program, diğerleriyle az ya da çok sistematik bir bağ oluşturur.

Habermas'ın, iletişimsel akılcılık kuramıyla birlikte pragmatik anlam kuramı çalışması, sosyal, ahlaki ve politik kuram düşüncelerine rehberlik sağlar. Sonra, bu üç araştırma programı karşılıklı olarak birbirini destekler. Bunları araştırma programı olarak adlandırıyorum çünkü her biri hâlâ devam etmektedir. Her program, farklı disiplinlerden anlayışları birleştirerek ayrı bir soru dizisini cevaplar. Kita-

bın sonunda, yardımcı bilgiler bölümünde, her bir programın kısa bir özetini veriyorum. Daha sonraki bölümlerde, bu programları aşağı yukarı Habermas'ın düzenlediği kronolojik sıralamaya göre tekrarlıyorum.



5. Habermas'ın araştırma programları şeması

I. Bölüm

HABERMAS VE FRANKFURT OKULU ELEŞTİREL KURAMI: FRANKFURT OKULU

Habermas, İngilizce konuşulan ülkelerde, sosyal, ahlaki ve politik kuramının aşağı yukarı her biri için derinlemesine incelenen çalışmalarından *İletişimsel Eylem Kuramı*, *Olgular ve Normlar Arasında* ve söylem etiği üzerine çeşitli makalelerin yazarı olarak iyi tanınmaktadır. Aynı zamanda, Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak kuramcılarının öncüsü olarak bilinir ve yapıtı Frankfurt Okulu birinci kuşak kuramcılarının eleştirel kurama aradıkları cevabın ürünü olarak yorumlanır.

Frankfurt "okulu", tanınmaya başladığında, Frankfurt'ta kurulan ve II. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası dönemlerde, bir grup felsefecinin, sosyologun, sosyal psikologun ve kültür eleştirmeninin, özel olarak finanse edilen Toplumsal Araştırma Merkezi için çalıştığı bir yerdi. Çalışmalarını Enstitü'nün *Toplumsal Araştırma Gazetesi*'nde yayınlayan bu düşünürler aynı varsayımları paylaştılar, benzer



6. Max Horkheimer,
Frankfurt Toplumsal Araştırma Merkezi müdürü.

sorular sordular ve hepsi de G. W. F. Hegel'le (1770-1831) Karl Marx'ın (1818-1883) diyalektik felsefesinden etkilenip, deyim yerindeyse, ortak bir örnek üzerinde çalıştılar. Üzerinde çalıştıkları, zaman zaman Hegelci-Marksizm olarak adlandırılan diyalektik felsefenin modern Alman geleneği o dönemde hiçbir biçimde etkin değildi. Onlar, hüküm süren yeni-Kantçı Avrupa geleneği ve İngiliz-Avusturya mantıksal deneyciliği geleneğine karşı bir avuç entelektüel azınlıktı. Bu, "Frankfurt Okulu"nun geçmişte benimsenmiş söylemi ve Frankfurt Okulu'nun kuramı olarak anlaşılmalıdır.

Enstitü'nün aristokrat müdürü Max Horkheimer (1895-1973), 1930'lu yıllarda "eleştirel kuram" örneğini geliştirmekten aslen sorumluydu.

Horkheimer'e göre, eleştirel kuram, göreceli olarak psikanalizin yeni disiplininden, Alman sosyolojisi ve antropolojisinden, Friedrich Nietzsche (1844-1900) ve Arthur Schopenhauer (1788-1860) gibi felsefecilerin akımlarından daha az algılarla Marx ve Hegel'in diyalektik felsefesini tamamlamış ve biçimlendirmiş, yeni, disiplinlerarası bir kuramsal eylem olmalıydı. Sonuç yaklaşımı başlıca dört niteliğe sahipti: Disiplinlerarası, aydınlatıcı, diyalektik ve eleştirel.

Frankfurt Okulu düşünürleri, başlangıçta, çeşitli bakış açıları ve eşzamanlı disiplinlere özgü ahlaklılık, din, bilim, akıl ve akılcılık meselelerini ele almak için birlikteydi. Onlar, farklı disiplinleri bir araya getirmenin, dar ve gittikçe uzmanlaşan akademik alanlarda çalışmakla elde edilemez anlayışlara katkı yapacağına inanıyordu. Böylece, o dönem, doğa bilimlerinin en geçerli varsayımı olan deneysel yaklaşıma meydan okudular.

Horkheimer'in matematik ve biçimsel mantıktan doğa bilimine kadar hemen hemen her şeyi kapsayan "geleneksel kuram" tanımlamasından farklı olarak, *eleştirel kuram* dönüşlü ya da içkin olarak öz-bilinçliydi. Eleştirel kuram, neden olduğu sosyal bağlam, toplumdaki işlevi ve uygulayıcılarının amaçları ve ilgisi üzerinde dikkatlice düşündü ve kurama derin açıklamalar katıldı.

Eleştirel kuramın çoklu akademik disiplin niteliğiyle birlikte, dönüşlülüğünün Frankfurt Okulu kuramcılarının "pozitivist" yanılgı olarak gördükleri geleneksel kuramların (doğa bilimler gibi) gerçek yüzünü, yani sadece gerçekler evreninin bağımsız dünyasının doğru bir yansısını ortaya çıkaracağı varsayılıyordu.

Bilginin bu düalist resmi, gerçeklerin uyumlaştırıldığını, saptandığını ve kuramın bağımsız ve değiştirilemez olduğu inancını yüreklendirdi. Eleştirel kuramcılar, bilginin diyalektik anlayışına uygun olarak, gerçekler ve kuramlarımızın, dünyaya bakış açımızla (kuramsal ya da diğer bir yolla) ve karşılıklı olarak birbirini belirleyecek biçimde yol alan, dinamik, tarihi bir sürecin parçaları olduğu, daha çok Hegel çizgisindeki resmi kabul etmedi.

Sonuçta, Horkheimer, eleştirel bir kuramın *eleştirel* olması gerektiğini savundu. Bu gereklilik birkaç farklı iddiayı içerdi. Genel olarak, bu, kuramın görevinin sadece kuramsal değil, aynı zamanda eylemsel olduğu anlamına geliyordu: Sadece doğru anlamayı mümkün kılmayı amaç edinmemeli, aynı zamanda insani gelişime mevcut olanlardan daha iletken sosyal ve politik koşullar yaratmayı amaç edinmelidir. Daha da özel olarak, kuramın, teşhis ve tedavi eden, iki farklı normatif amaca sahip olduğu anlamına geliyordu bu. Kuramın amacı, günümüz çağdaş toplumunda sadece neyin *yanlış* olduğunu belirlemek değil, ancak bünyesinde gelişen düşünce ve eğilimleri teşhis ederek toplumu daha iyiye dönüştürmeye yardım etmekti.

Nazizm'in politik ortamı, üyelerinin (hemen hemen tümü Yahudi'ydi) Frankfurt'ta çalışmaya devam etmelerini imkânsız kılınca, Enstitü, geçici olarak önce Cenevre'ye, sonra da sosyal bir olgu olarak onlar için yeni olan toptan üretimin ve endüstriyel kapitalizmin Ford modeline tutsak bir tüketim toplumuyla doğrudan karşılaştıkları ABD'ye taşındı. Büyük Hollywood film şirketleri, yayın kuruluşları, radyo ve televizyon medya şirketlerince sanayileştirilmiş kültürden özellikle etkilendiler. Bu büyük tekelci şirketler,

insanların, haberleri bile olmadan, temel ihtiyaçlarını bastırıp önleyen sosyal bir sistemi kabul ve hatta tasdik ettirme etkisine sahip yönetim ve kontrol tekniklerini ustaca kullandı. Örneğin, Hollywood'un mutlu sonla biteceği tahmin edilen "B" türü filmleri, geniş izleyici kitleleri için suni zevkler içeriyordu. Gerçek mutluluğu bulmalarını engelleyen sosyal koşullara karşı eleştirel olmak yerine, onlar, dolaylı olarak kendi sinema ilahlarının hayali mutluluğunu yaşadı. Kültür, istemeyerek, şeylerin meydana gelme yolu için bir reklam aracı haline geldi. Horkheimer ve genç çalışma arkadaşı Theodor W. Adorno (1903-1969) bu görüngüyü "kültür endüstrisi" olarak ifade etti.

Kendileri için üretilmiş süprüntüyü gerçekten arzu ettikleri dereceye kadar insanların ihtiyaç ve arzularını tamamen değiştirmek ve oluşturmak, kapitalist toplumun kapsamlı eğiliminin hayati bir parçasını oluşturuyordu. Bu görüngülerin analizi, Frankfurt Okulu kuramcılarının, uzlaştırmanın yanlış var olma biçimi olarak düşündüğü, reklam yapmakla ya da başka biçimler yaratarak öznelerin bilincinde kötüye kullanılabilecek diğer yöntemlerin algılanmasını sağladı. Yanlış uzlaştırma, aslında, akıldışı olduğunda, insan özgürlüğüne, mutluluğuna ve değiştirilebilirliğine bir engel teşkil ettiğinde, sosyal dünyanın akılcı olduğu, insan mutluluğuna ve özgürlüğüne yardım ettiği ve değiştirilemez olduğu inancıyla meydana getirilmişti. Yüz yıl önce Prusya'da daha farklı koşullar altında, Hegel, doğru bir uzlaştırmaya ulaşıldığını, yani bu sosyal ve politik şartlar altında ussal öznelerin kabul ve tasdik edilebileceğini, çünkü tamamıyla ele alındığında onların en aşırı çıkarlarını tatmin ettiğini kanıtlamaya çalışmıştı. Frankfurt Okulu, Marx'ın



7. Theodor Adorno (resim), müzikolog, sosyal kuramcı ve felsefeci. Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nde Habermas'ın akıl hocası ve iş arkadaşı.

etkisi ve 20. yüzyılın deneyimleriyle, Hegel'in iyimserliğini tersine çevirdi.

Horkheimer, 1949 yılında Frankfurt'a döndüğünde, Adorno'yla birlikte eleştirel kuramın –toplumun kökten değişimi– pratik amacını gerçekleştirme fırsatları konusunda daha kötümser olmuştu. Bu kötümserlik, birlikte hazırladıkları en ünlü eserleri *Aydınlanma Diyalektiği*'nin (1947, ancak ilk defa *Felsefi Fragmanlar* başlığıyla teksir olarak 1944 yılında basıldı) kuramsal analizinde bir temele oturtulmuştu.

Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma analizi, eleştirel kuramın sonradan ortaya çıkan gelişimi için gündemi belirler. İnsanoğlunun akli ve fiziki etkinlikleri aracılığıyla –ya da Marx'ın söyleyeceği gibi: "insanoğlunun aklını kul-

lanması ve emekleri aracılığıyla"– etrafındaki dünyayı belirlediği ve biçimlendirdiği Hegelci varsayımdan (Marx tarafından paylaşılan) yola çıktılar. Daha sonra, tarihi bir tezi, 18. yüzyıl araçsal akılcılığını, yani bilginin baskın biçimi haline gelmiş olan, saptanmış bir amacı ya da arzuyu elde etmek için en etkili yöntemin açıklamasını buna eklediler. Aydınlanma'nın tarihi süreci, diğerlerinden önce doğa bilimsel ve teknolojik olarak sömürebilen bilme yöntemlerini öncelikli kıldı. Adorno ve Horkheimer, dış dünya hakkında kanıtlanabilir genellemeler ve tahminler yapan doğa bilimlerinin, akıl yürütme yöntemlerinin/amaçlarının bir gizli biçimi olduğunu savundu. Antropolojik olarak konuşmak gerekirse, bilim sadece insanın temel ihtiyacını bastırmasına ve çevresini kontrol etmesine yardımcı bir araçtır. Teknoloji ve sanayi bu aracın uzantısı ve uygulamasıdır.

Adorno ve Horkheimer, sanayileşmiş ve bürokratikleşmiş modern dünyanın ussallaştırma süreciyle biçimlendiğini iddia eder. 20. yüzyılın sosyal dünyası, akıl yeteneği ve belirlenen amaca dönük en etkili yöntem hesabıyla küçülen insanoğlunun eylemlerinin sonucudur. Dünyanın hızla matematikleşmesi ve nesnelleşmesi, efsaneci ve dini dünya görüşlerini yok olmaya sürükledi. Aynı zamanda, insanların dünyalarını tanıdığı içerikler aracılığıyla, özel tarihi ve sosyal koşullar meydana gelir. Adorno ve Horkheimer, kurumsal hayatın, artan biçimde bilim ve teknolojiyle, yani araçsal akılcılıkla biçimlendirildiğini ileri sürer. Toplumsallığın modern biçimleri (araçsal akılcılığın kurumsallaştırılmış şekilleri), sırasıyla, araçsal içeriklere, betimlemelere ve dünya hakkında düşünme yöntemlerine neden olur: Onlar, bilimsel, hesapçı ve işlevsel akıl kurgusunu

üretir. Araçsal akılcılığın seçkin ve mutlak olduğu acımasız bir sarmal meydana gelir.

İnsanoğlunun dış dünyayı kontrol ve manipüle etmesinin temelini oluşturan ihtiyaca bilim ve usçuluğun hizmet ettiği varsayımında tehdit edici bir yön vardır: Hükmetme ve hâkimiyet, akılcılığın çok yakın kuzenleridir. Horkheimer ve Adorno'ya göre, akılcılığın büyü gibi ilkel yöntemleri bile, insanoğlunun diğer insanlar ve dünya üzerinde hükmetme yollarının henüz başlamayan biçimleridir. Büyücüler dünyayı kontrol altına almak ve sahip oldukları büyülü güçlerin sosyal hiyerarşiler yaratması için büyü yapar.

Ne tuhaftır ki, daha sonra, 18. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinden Rousseau, Voltaire, Diderot ve Kant'ın görüşlerine uygun olarak, Aydınlanma'nın uzun sürecinin insanoğlunu dünyadan özgür kılacağı, insan özgürlüğüne ve gelişimine yol açacağı düşünülüyordu. 19. yüzyılda kapitalizm ve sanayileşmenin benimsenmesi, insanoğlunu kademeli olarak, her aşamada yönetici disiplinin yayılmacı ağlarına ve gittikçe artan, zapt edilmez, güçlü bir ekonomik sisteme mecbur bırakır. Aydınlanma süreci, kendisi dünyanın bir parçası olan insanoğlunu dünyadan özgür kılmak yerine, ona tutsak yapmıştır. Ekonomik bolluk yerine yoksulluk ve sefalet vardır. Ahlaki ilerleme yerine hoşgörüsüzlük, şiddet ve barbarlığa dönüş vardır. Bu, Adorno ve Horkheimer'in sosyal dünya anlayışını bildiren ve bu sosyal dünyanın yanlışlarının teşhislerini etkileyen "aydınlanma diyalektiği"dir.

Genç Habermas'ın gözünde, bu yersiz kötümserlik, sosyal kuramın eleştirel amacını körleştirdi. Teşhisleri doğru olsaydı ve insanoğluna zenginlik ve özgürlük getireceği düşünülen aydınlanmanın en başında onlara tutsaklık ve sefa-

let getireceği kaçınılmaz olsaydı, eleştirel sosyal kuram sıkışıp kalırdı. Şurası bir gerçek ki, sosyal kuramın kendisi aydınlanmanın bir biçimidir; Adorno ve Horkheimer'e göre, bu terimin geniş yorumu şudur: Sosyal dünya ve onun pratik iyileştirilmesinin daha iyi anlaşılmasına öncülük edecek bir kuramdır bu. *Aydınlanmanın Diyalektiği* eserine Giriş bölümünde Adorno ve Horkheimer'in kabul ettiği gibi, aydınlanma hem gerekli hem de imkânsızdır: Gereklidir, aksi takdirde insanlık kendini yok etmeye ve tutsaklığa doğru hızla savrulacaktır, imkânsızdır çünkü aydınlanmaya sadece akılcı insan etkinliği aracılığıyla erişilebilir ve hâlâ akılcılığın kendisi sorunun kaynağıdır. Adorno ve Horkheimer'i eleştirel kuramın somut politik amaçları konusunda daima ihtiyatlı hale getiren *aporia*'ydı (A-poria, tam anlamıyla "geçiş yok" ya da mecazi anlamıyla "zihin karışıklığı" anlamına gelen Yunanca bir sözcük). Adorno'nun sosyal, politik ve ahlaki özgürleştirmeye rehberlik edecek herhangi bir kuramın kapsama gücüne inancı, herhangi bir ortak politik hareketin erken, yararsız ve keyfi olduğunu düşündüğü noktada hızla azaldı. Habermas'la öğretmenleri arasındaki fark, onlar *aporia*'nın gerçek olduğunu öğretirken, Habermas'ın ise *aporia*'nın onların analizlerindeki kusurdan kaynaklandığını öğretiyor olmasıydı.

Habermas'ın Giriş Cevabı

Habermas'ın ilk büyük çalışması, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü: Burjuva Toplum Katmanının Bir Araştırması* (1962), Horkheimer ve Adorno'nun eleştirel kuram içe-

riğine yapısal olarak eleştirel bir cevaptır. Ancak, 1960'lı yılların başlarında Batı Almanya'daki ünlü dava (*cause célèbre*) sebebiyle 1993 yılına kadar İngilizce'ye çevrilmedi. Bu çalışma, Frankfurt Okulu birinci kuşak eleştirel kuramının sorunlarını, orijinal ruhunu değiştirmeden ve sosyal hastalıkların teşhislerinin bazı yönlerini koruyarak çözmeye kalkışır.

Yapısal Dönüşüm, birkaç yönden orijinal örneği değiştirmez. Birincisi, tarih, sosyoloji, edebiyat ve felsefe kaynaklı kavrayışları birleştiren disiplinler arasıdır. İkincisi, modern toplumun gelişen akılcı yönlerini pekiştirmeyi ve onları akılcı olmayan, gerileyici yönlerinden ayırt etmeyi amaçlar. Üçüncüsü, kendinden önceki Horkheimer ve Adorno gibi, Habermas, *içkin eleştiri* yöntemini kullanır. Bu, harici eleştirinin karşıtı olarak dahili eleştiri olarak da adlandırılabilir. Eleştirel kuramcılar bu yaklaşımın Hegel ve Marx'tan çıktığını düşünmektedir. Bu yaklaşım, bazı bakımlardan, Sokrates'in savın hatırına, gerçekten onaylamaksızın, tutarsızlığını ve doğru olmadığını belirtmek adına, söz söyleyenin konumundaymış süsü veren muhakeme tarzına yakındır. Kökenleri ne olursa olsun, eleştirel kuramcılar, doğru olmadığını ortaya çıkarmak adına, nesneyi aşan ölçütler ve değerler temelinde değil, bizzat kendi terimleri temelinde nesneyi –toplumsal bir içeriği ya da felsefi bir çalışmayı– eleştirmeyi amaçlar.

Yapısal Dönüşüm, "kamusal alan" katmanının içkin bir eleştirisidir – bu cümle, anlamı halk, şeffaflık ve açıklık olan Almanca *Öffentlichkeit* kelimesinin çevirisidir. Habermas'a göre, tarihi Aydınlanma'nın ilkeleri –özgürlük, dayanışma ve eşitlik– kamusal alan içeriğinde kesindir ve içkin eleştiri-

nin ölçütünü sağlar. Örneğin, 18. ve 19. yüzyıl burjuva toplumu kendi ilkeleri doğrultusunda yaşamadığı için eleştirilebilir. Aynı zamanda, Batı Alman toplumu, bu ilkelerce temsil edilen kapsayıcı, eşit ve şeffaf toplum düzeyine ulaşamadığı için eleştirilebilir. Bu nedenle, *Yapısal Dönüşüm*, eleştirel kuramın en önceki örneğinin kuramsal ve pratik hedefine bağlı kalır: Sosyal değişim için olanakları açıklayarak sosyal dünyayı anlamak ve toplumsal değişime rehberlik etmek.

Ancak, Habermas, Horkheimer ve Adorno'ya kıyasla, sosyal, politik ve kültürel durumun önemli biçimde farklı bir tarihi teşhisini sağlar. Habermas, ölümlerinin üzerinden geçen yirmi yıl boyunca açıkça eleştirmemiş olmasına rağmen, akılcılık yaklaşımlarının oldukça tek taraflı, kötümser ve aydınlanma diyalektik içeriklerinin de deneysellikten, geçerli tarihi haklı çıkarmadan ve kavramsal tutarlılıktan yoksun olduğunu düşünüyordu. Kendi çalışması, sosyal kuramın daha tutarlı bir modeliyle, Aydınlanma'nın daha ayrıntılı ve haklı çıkarılabilir tarihini birleştirerek eleştirel kuramın orijinal ilkesini kurtarmaya çalışır.

Burjuva Kamusal Alan İçeriği

Yapısal Dönüşüm, 18. yüzyıl Avrupa'sının kahve evleri, kulüpleri ve eğlence salonlarının edebi çevrelerinin dışında düşünen bir kesimin ortaya çıkışının haritasını çizer ve sonra kademeli olarak bozulmasını ve dağılmasını resmeder. Habermas'ın anlatımı oldukça detaylıdır ve olağanüstü bir gönderim genişliği gösterir.

18. yüzyılın başlarında, kişisel örgütlenme ve ifade özgürlüğünü garanti eden sivil toplum örgütleri ve özgür basının ortaya çıkışı, vatandaşların serbest halk tartışmalarına katılabildiği edebi gazetelerin, kahve evleri ve eğlence yerleri gibi fiziksel mekânların artmasına neden oldu. Bu yerler, insanların gönüllü olarak bir araya geldikleri ve halk tartışmalarına katıldıkları mekânlardı. Bu arenalar iki yönden özerkti: Katılım gönüllüydü ve göreceli olarak ekonomik ve politik sistemden bağımsızdı. Bu kamusal alanın üyeleri sadece ekonomik olarak kendi ilgi alanları ve kişisel kazanımlar peşinde koşup karşılıklı ticaret yapmadı. Kamusal alan, eşitler arasında zoraki olmayan tartışma çerçevesinde kendi akıllarını ortaya koyarak, ortak bir amaçta buluşmuş bağımsız vatandaşların gönüllü derneklerinden oluşuyordu. Sonunda, diğer şeyler yanında, paylaşılan bir kültür, katılımcılarının kendi ihtiyaçlarını ve ilgi alanlarını keşfetmelerine, ifade etmelerine ve kamuya ait bir içeriğin ortaya çıkmasına yardım etti. Habermas'a göre, kamu fikrinin normatif görüşü, kamu söyleminin bu kırılgan ancak korunaklı arenalarında oluşturulan kamuya ait bir içerik etrafında belirginleşti.

Kamusal etkinin ve otoritenin yayılmasıyla birlikte, kamu fikri, kademeli olarak, kapalı ve temsil edilmeyen hükümet güçlerinin yasallığı üzerinde bir kontrol mekanizması olarak işlemeye başladı. Halk, kamusal alanda yasaların ya da politikaların olup olmadığını denetleyerek, etkin bir biçimde bunların yasallıklarını kontrol edebilmekteydi. Kamusal alan her ne kadar sosyal ve politik bir işlevi kullanma noktasına geldiyse de, herhangi bir politik kurumla birleştirilemez ya da ilişkilendirilemezdi. Bu, toplumsallaş-

manın resmi olmayan bir alanının, sivil burjuva toplumuyla devlet ya da hükümet arasında bir yere yerleştirilmesiydi.

Bir Fikir ya da İdeoloji Olarak Kamusal Alan

Yapısal Dönüşüm'de açıklandığı gibi, Habermas'ın eleştirel kuramı, ideolojinin eleştirisi ya da ideoloji eleştirisi olarak bilinen içkin eleştirinin bir türüdür. Bunun ne olduğunu anlamak için ilk önce ideoloji kavramını açıklamak durumundayız. Adorno, ideolojiyi "gerekli toplumsal yanılsama" ya da "toplumsal olarak gerekli asılsız bilinç" olarak tanımlar ve genç Habermas da buna benzer bir tanımı kabul eder. Bu bakış açısıyla, ideolojiler, insanları şöyle ya da böyle sistematik bir şekilde kontrol altında tutmak için kandırıp yöneten toplumun kendi hakkındaki asılsız düşünceleri ya da inançlarıdır. Ancak, ideolojiler, fincanımda kahve varken çay olduğuna inanmam kadar da sıradan, asılsız düşünceler değildir. Dahası, ideolojiler, yaygın bir şekilde doğru olduğu varsayılan asılsız düşüncelerdir, çünkü neredeyse toplumun bütün kesimleri şöyle ya da böyle bunlara inandırılmıştır. Üstelik, ideolojiler, bazı sosyal kurumlara ve bu kurumların arka çıktıkları güç ilişkilerini desteklemeye hizmet eden, küçümsenmeyecek, işlevsel, asılsız düşüncelerdir, çünkü son derece yaygındır. İdeolojilerin, "*toplumsal olarak gerekli*" olmasının anlamı budur.

İdeoloji, bu anlamda, çeşitli farklı yöntemlerle işlevlerini yerine getirebilir. İdeoloji, aslında, toplumsal ve

insan yapımı ve bu yüzden ilke olarak değiştirilebilir, doğal ve düzenlenebilecek gibi görünen bir kurum meydana getirebilir. Ya da, gerçekte, herkesin çıkarına gibi görünen, aslında küçük bir insan topluluğunun çıkarına hizmet eden bir kurum da meydana getirebilir. Örneğin, herkes ekonomik yasaların, insanoğlundan bağımsız ve doğal olarak var olduğuna inanırsa, o zaman, çalışanlar, bu alışverişi reform ihtiyacındaki yapısal bir adaletsizlik olarak görmek yerine, çalışmalarının karşılığı olarak düşük ücretleri seve seve kabul eder. Bu şekilde, ideoloji eleştirisi, bu gerekli toplumsal yanılsamaları gösteren bir içkin eleştiri tipidir ve, böylece, eleştirinin nesnesini –burada sosyal yapıyı biçimlendiren yanılsama– değiştirmek için daha akışkan ve değişime elverişli hale gelmesi ümit edilir.

Habermas'a göre, kamusal alanın içeriği hem düşünce hem de ideolojidir. Kamusal alan, öznelerin kamuya ait olanı yakalama amacı doğrultusunda, akılcı tartışma ortamına eşit taraflar olarak katıldıkları bir alandır. Düşünce olarak, açıklık, eşitlik, kapsayıcılık ve özgürlük kusursuzdu. Gerçekte, basit biçimde ideoloji ya da yanılsamalar olsa bile... Uygulama aşamasındaysa, 18. yüzyıl Avrupası'nın edebi gazetelerinde, salonlarında ve kahve evlerindeki kamusal alana katılım, daima eğitimsiz küçük gruplarla sınırlı kaldı. Mülkiyet ve eğitim, katılımın dile getirilmeyen iki koşuluydu. Gerçekte, yoksul ve eğitimsizlerin çoğunluğu ve neredeyse bütün kadınlar dışarıda bırakıldı. Sonuç olarak, kamusal alan düşüncesi sadece ütopik, uğraşa değer, kapsayıcı ve eşitlikçi bir toplum görüşü olarak kaldı, ancak asla tam anlamıyla gerçekleşmedi. Burjuva kamusal alan içeriği de bu ikincil anlamda ideolojik kaldı. Aslında, eği-

timsiz küçük bir grubun çıkarlarının bütün insanların çıkarları gibi sunulması, kamuya ait ve kamu yararı görüşü lehine edebi kültürün paylaşımına ve halkın aklını kullanmasına neden oldu.

Habermas'ın yaklaşımının kritik noktası, *ilke olarak* açık olduğu için burjuva kamusal alanı düşüncesinin her şeye rağmen *sadece* bir yanılsama olmaktan daha fazla bir şey olduğunu göstermesidir: Bağımsız servete ya da eğitime sahip olan kim olursa olsun, statüsüne, sınıfına, mevkisine ve cinsiyetine bakılmaksızın, ona kamu tartışmasına katılma hakkı verildi. Birçoğu *uygulamada* dışlanmış olsa da, *ilke olarak* hiç kimse bu kamusal alana katılımdan dışlanmadı. Evrensel biçimde ulaşılabilir bir ideale, belirli insanların gönüllü birlikteliğine, eşit taraflar olarak doğruyu ve kamuya ait olanı yakalamak amacıyla doğal tartışma ortamına ulaşmak kesinlikle ütopikti, ancak hâlâ olduğu gibi peşinden gitmeye değer bir ütopyaydı. Ve bu ütopya 18. yüzyılda kısa bir dönem için sadece entelektüel kabul görmedi, aynı zamanda sosyal ve politik bir gerçeklik olarak geçici ve parça parça da olsa gerçekleştirilmeye başlandı.

Kamusal Alanın Çöküşü

Yapısal Dönüşüm'ün ikinci bölümü, kamusal alanın çöküşünü ve dağılmasını açıklar. Gazete ve dergiler yavaş yavaş geniş alanlar elde ederek birkaç zenginin özel çıkarları doğrultusunda hizmet eden dev kapitalist şirketlerin parçaları haline geldi. Kamu fikri, kademeli olarak, eleştirel işlevinin yanı sıra, çifte özerkliğini de kaybetti. Kamusal alan,

akılcı düşünce ya da güvenilir inançların gelişmesine yardımcı olmak yerine, 19. ve 20. yüzyıllarda kamu fikrinin yönetilebildiği ve manipüle edilebildiği bir alan haline geldi. Televizyon ve radyo yayınlarının yanında, büyük medya gazeteleri, dergileri, en çok satan romanlar, insanlığın yararına olmak ve özgürlüğü desteklemekten çok bunu engellemeye başlayan tüketici ürünler haline geldi. Bundan emin olmak için, devlet, ekonomik ve politik kurumlar, halkın desteğini ve onayını kazanmak ve bununla yasaya uygun görünmek konusunda her zamankinden daha becerikli hale geldi. Bununla birlikte, köleliğe yatkın, eleştirmeyen ve ekonomik olarak bağımlı tüketicilerin özel fikirlerine dayanan bu destek, sağlıklı bir kamu düşüncesinden çok, akılcı kamu tartışması aracılığıyla öne çıktı.

20. yüzyıl Batılı kapitalist toplumunun oldukça acımasız gelişiminin bu görünümü, Adorno ve Horkheimer'in kültür endüstrisinin artan biçimde uysal ve eleştirmeyen büyük bir homojen tüketici kitlesi yarattığı düşüncesiyle uyuşur. Habermas da insan özgürlüğünü eninde sonunda bir küçülmeye götüren ABD'deki toplumcu devlet liberalizmine, tekelci kapitalizme, demokratik politikaların içinin oyulmasına, Nazizme teslim olmuş Weimar Almanya'sının kırılgan sosyal düzenine daha verimli bir alternatif sunmaması noktasında Frankfurt Okulu'nun oldukça kötümser analizlerini kabul eder. Bütün bunlardan dolayı, Habermas, Horkheimer ve Adorno'ya kıyasla, izlenmesi gereken yollar konusunda daha açık ve daha olumludur. Aslında, çökmüş ve parçalanmış kamusal alan derinleştirilmeli, genişletilmeli, ekonomik ve politik sistemler üzerinde eleştirel ve yasayla uyumlu işlevi demokratik kontrol alanla-

rına sokularak kullanılmaya devam edilmelidir. Habermas, *Yapısal Dönüşüm*'ün sonuç analizini, yakın gelecekte politik partiler gibi oluşumlar içindeki genel ilgi alanları temelinde hâlâ böyle bir gelişmenin olabileceği beklentisiyle bitirir. Belirlenmiş doğru politik ve sosyal koşullar, kamusal alan düşüncesiyle sosyal ve politik gerçeklik arasında devamlı açılan mesafeyi tekrar kapatabilir.

Habermas'ın Eleştirel Kuram Anlayışı

Habermas, kamusal alan içeriğiyle, onu demokratik bir politikanın ideal kaynağı ve demokrasiyi –eşitlik, özgürlük, akılcılık, doğruluk– besleyen ve sürdüren bilgi-kuramsal ve ahlaki değerlerin zemini olarak gördüğü için ilgilenir. Beklenen demokratik politikanın canlanması ve demokratik kurumların yazgısındaki çıkarla daima sıkı sıkıya bağlanmış bireyin özgürlüğüyle yakından ilgili Habermas'ın yapıtı, her zaman Frankfurt Okulu'ndaki akıl hocalarının yaklaşımlarından farklılık gösterdi. Habermas, bu nedenle, demokratik toplumun somut kurumsal yapısı konusunda Horkheimer ve Adorno'ya oranla daha hevesli bir ilgi ortaya koyar. Ona göre, eleştirel kuram, bir yandan aşırı politik olaylar ve diğer yandan hızla büyüyen bir kapitalist ekonominin yıkımı karşısında bireyleri korumak için ne çeşit kurumlara ihtiyaç duyulacağıyla ilgili bir şeyler söylemek zorundadır.

Adorno, kendinden önceki Marx gibi, iyi ya da akılcı toplumun neye benzemesi gerektiği konusunda çok az şey

söyler ya da hiçbir şey söylemez ve kendinden sonraki Michel Foucault (1926-1984) gibi genel olarak kurumlara oldukça kuşkuyla bakar. Adorno'nun eleştirel kuramının eylemsel amacı, bireyleri, kapitalist toplumun türdeşleştiren kurumlarının geleceği etkileyen bütünleştirmesine karşı koyabilecek yeteneklerle donatmaktır. Bunlardan en önemlisi, Immanuel Kant'ın (1724-1804) *Mündigkeit* (bazen olgunluk olarak çevrilir) –onun düşüncesinde anlaşıldığı şekliyle kendini düşünme ve kendi aklını kullanma kapasitesi–, yani bireysel özerkliktir. Adorno için, *Mündigkeit* özgürleştirmeye tamamen olumsuz bir yolla bağlansa da: Yürürlükteki özgürleştirme, sadece kurulu düzene karşı koyma, "hayır" diyebilme kapasitesi, mevcut sosyal gerçekliğe uyum sağlamayı ya da ona göre düzenlenmeyi kabul etmemek anlamına gelebilir. Habermas, bunun aksine, özerkliği besleyen toplumsal ve kurumsal koşulları teşhis etmek ister: Özgürleştirme, kapitalizm ve devlet yönetiminin yıkıcı etkilerine başarıyla karşı koymaya yetkin demokratik kurumların gerçekten yaratılması demektir.

Yapısal Dönüşüm, böylece, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden az çok daha kötümser ve ümitsiz bir aydınlanma görüntüsü verir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, akılcılığın bizzat kendisi, hem hakimiyetin geleceğini belirleyen nedenine hem de olası bozulma nedenine giden yoldur. Adorno ve Horkheimer'in kuramı bilinçli olarak *aporetik*tir; çıkış yolu olmayan bir durum üzerine sadece küçük bir ışık fırlatır. Habermas'ın kamusal alan kuramıysa, tersine, henüz yerine getirilmemiş olmasına rağmen, yine de, peşinden gidecek kadar değerli olduğu için eşit taraflar arasında özgür, usçu tartışma idealini örnek olarak gösterir.

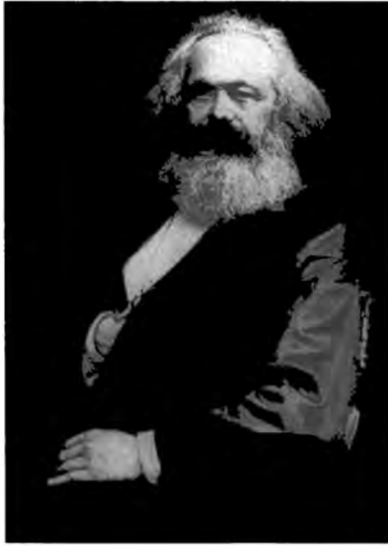
II. Bölüm

HABERMAS'IN SOSYAL KURAMA YENİ YAKLAŞIMI

Habermas'ın ilk dönem çalışması

Habermas, *Yapısal Dönüşüm*'den yaklaşık 20 yıl sonra, olgun kuramının ilk büyük bildirisi olan *İletişimsel Eylem Kuramı*'nı yayınladı. Araya giren 20 yıl kesinlikle suskunluk yılları değil, aslında tam tersiydi. Bu dönemde birkaç önemli kitap yayınlayan Habermas son derece verimliydi. *Yapısal Dönüşüm*, Habermas'ın entelektüel çıraklığının sonu olarak görülseydi, bunlar onun seyahate çıktığı yıllar olurdu. Bu entelektüel seyahati süresince, Habermas, asla içinde olmadığı Hegelci-Marksizm geleneğine karşı kendisini yeniden donattı ve konumlandırdı. Bunu, düşüncenin birbirine bağımlı üç çizgisini geliştirerek yaptı.

Marx ve onun 1960'lı ve 1970'li yıllar boyunca insan algılamasının ve özgürlüğünün temel katmanı emektir varsayımı üzerinde merkezleşen entelektüel mirasının Ha-



8. Karl Marx. Marksist bir sosyal kuramcı olarak Habermas, aynı zamanda Marx'ın sosyal kuramının da eleştirmeniydi.

bermas'ın süregiden eleştirisiyle buluşması, anlamlı bir şekilde, üretim güçlerinin özgürleştirilmesi ve üretim ilişkilerinin dönüştürülmesiyle düşünülebilecek olmasıdır.

Fransız sosyal kuramcı Simone Weil'i de (1909-1943) kapsayan başka kuramcıların daha önce belirtmiş olduğu gibi, böyle düşünülmüş özgürlük, insanoğlunun özgürleştirilmesine ve sosyal baskının ortadan kalkmasına yol vermez. İnsan ilişkileri ve insan etkileşimleri emek ve çalışmayla birleştirilmemelidir, çünkü etkileşimler öznenin nesneyle ilişkileridir ve sadece araçsaldır; oysa, insan ilişkileri

öznelerarası ilişkilerdir ve büyük ölçüde araçsal değildir. Habermas, yanıt olarak, normatif yapıların evrimi ve üretim modellerinin gelişiminden çok fazla kaygı duyan Marksist düşüncenin bir çeşit düzelticisi ve tamamlayıcısı olan ahlak bilincinin gelişimi konusunda bir araştırmaya girişti. Bu çalışma, ona, çoğunlukla kabul görmüş Marksist kuramlardan daha zengin bir sosyal ve insani örgütlenme fikri verdi.

İkinci gelişme, Habermas'ın, William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), George Herbert Mead (1863-1931), Charles Sanders Peirce (1839-1914) tarafından öne çıkarılan geleneksel Amerikan pragmatizmi ve bu konuyla tamamen ilişkisiz Wilhelm Dilthey'den (1833-1911) Hans-Georg Gadamer'e (1900-2002) kadar uzanan yorum-bilgici gelenekle ilgilenmeye başlamasıydı. Amerikan pragmatizm geleneği ve Alman yorum-bilgici geleneği felsefenin günlük hayatla bağlantısını koruması ve kendi gereksinimlerini karşılaması gerektiği konusunda önemli bir varsayımı paylaştı. Felsefi kuramlar ve içerikler, gerçek dünyadaki gerçek insanların deneyimleri ve yaşantılarında bir fark yaratıp kendi kendini geçindirmek zorundadır.

Üçüncü olarak, Habermas, Marksizm eleştirisinin yorum-bilgici ve pragmatik bağlantısının yanında, teknoloji ve bilimin, bilimsel ve pozitivist düşünce yöntemlerinin bir eleştirisini geliştirdi. Habermas, Viyana Okulu mantığındaki pozitivizme Adorno ve Horkheimer'den daha iyi hazırlanmış olmasına rağmen, doğa bilimin ilkelerine boyun eğmek zorunda kalan bütün bilgilere, özellikle sosyal dünya bilgisi görüşüne eleştirel yaklaştı. Sonuç olarak, değişik yapılar içinde şekillenen ve insanoğlunun çıkarlarına

hizmet eden bilginin –kuramsal, eylemsel ve eleştirel– değişik çeşitlerini geliştirdi. Kuramsal bilgi, doğa üzerinde teknik kontrolle ilgilenen insan, pratik ve ahlaki bilgi, birbirini anlamakla ilgilenen insan, eleştirel sosyal kuram ve psikanaliz, bireysel ya da kolektif ilgi merkezleri üzerine özgürleştirme, kuruntuya karşı bağışık olmak ve özerklikle (*Mündigkeit*) ve iyi yaşamanın gerçekleştirilmesiyle ilgilenen insan temeli üzerine kurulur.

Bu erken çalışmanın büyük bir bölümü, Habermas'a özgü temalarla dolu olmasına karşın, büyük ölçüde biyografik ve tarihi ilgiye aittir. Habermas'ın geniş etkileri, *İletişimsel Eylem Kuramı*'yla (1981), onun sosyal, ahlaki ve politik kuramının iyice açıklandığı sosyal kuram programıyla bağlantılı bir çevreye ısınmaya başlar. Kitabın büyük bir bölümü sosyolog Max Weber'in (1864-1920), Emile Durkheim'ın (1858-1917), Talcott Parsons'ın (1902-1979), Hegelci Marksist Georgy Lukács'ın (1885-1971) tartışmalarıyla Adorno ve Horkheimer'in eleştirel kuramına ümitsizce kapılmıştır. Bu edebi bir eleştiri değildir. Habermas'ın yaklaşımı tarihsel değil, yeniden yapıcıdır. O, rekabet eden kuramları ve daha önceki tarihi olayları eleştirel olarak ayırt ederek ilerler. Bu yaklaşımının savunmasını yaparken, tarihi ardıllar olarak birbiriyle bağlantı kurmayan sosyal bilim örneklerini (doğa bilimlerine benzemeyen örnekleri) tartışır; adeta "eşit ilişki niteliği üzerinde" rekabet eden alternatifler olarak birbiriyle ilişki kuran sosyal kuramlar için, sosyal bilimciler, bir kuramdan daha iyi olan başka bir kuram için vazgeçmez (İEK 1, 140). Dolayısıyla, iyi bir sosyal kuramın ölçütü, kusurlarını gidermeye çalışırken, başarılarını koruyan ve açıklayan rakipleriyle ve önceki

olaylarla kenetlenebilme becerisidir. Habermas, bu sonuca uygun olarak, önemli çalışmalarının zengin içeriğinden ve aynı zamanda cesaret kırıcı uzunluğundan sorumlu, "sistematik amaçlı kuram tarihi" olarak adlandırdığı, detaylı, bireşimsel bir yaklaşım sunar.

Habermas'ın oldukça taraflı olabilecek sosyal kuram tarihine yoğunlaşmaktan çok, çalışmasının sistematik amacı üzerine odaklanacağım. Onun *İletişimsel Eylem Kuramı*'ndaki doğrudan amacı, yukarıda sözü edilen geleneklerdeki düşünürlerin engellediği üç sorunu çözmektir.

Sosyal Kuramın Üç Sorunu

1. Sosyal Bilimlerde Anlamı Anlama Sorunu

Sosyal bilimlerde anlamı anlama sorunu, insan eylemlerini yorumlama (ya da –nin düşüncesini anlama) sorunudur. Burada, anlam sözcüğünün Almanca karşılığı *Sinn* sözcüğüdür. 20. yüzyılda, *Sinn* terimini bilenler için birbirinden farklı iki teknik kullanım söz konusudur. İlk olarak Wilhelm Dilthey ve daha sonra da başkaları tarafından insan eylemlerinin sembolik anlamını göstermek için kullanıldı. Burada, "hayatın anlamı" gibi ifadelerde kullanılan "anlam" ifadesi vardı. Aynı *Sinn* sözcüğü, sadece şeyleri karmaşık hale getirmek adına, öznenin kullanmaya alışık olduğunu belirttiği bir sözcüğü, cümleyi ya da nesneyi ifade etmek için Gottlob Frege (1848-1925) tarafından kullanıldı. Frege, modern mantık kuramlarının temelini oluşturan bir ayrım ortaya koyarak bir terimin *anlamıyla* (*Sinn*) öz

anlamını (*Bedeutung*) birbirinden ayırdı. "Sabah yıldızı"nın "akşam yıldızı"ndan farklı bir anlamı vardır, ancak her ikisi de Venüs gezegenini ifade eder. Şu an için Frege'nin *Sinn* sözcüğünü kullanım biçimini bir tarafa bırakalım.

Dilthey, insani şeylerin araştırmasıyla ilgilenen tarih, felsefe, hukuk ve edebiyat gibi sosyal bilimlerin (*Geisteswissenschaften*) yöntem olarak doğa bilimlerinden farklı olduğunu kanıtlamaya çalıştı. Beşeri bilimler sosyal dünyayı anlama yollarıyla uğraşırken, doğa bilimleri önemli dış olayların ya da doğal meydana gelişlerin açıklamasıyla yetinmek zorundaydı. Dilthey, doğal, bilimsel, nedensel açıklamaların, insanoğlunun soyut ve akli yaşamını anlamayı öngörmek için yetersiz olduğunu ileri sürdü. Bilim, şeyleri, deneysel gözlemlerle desteklenen kuramlar yardımıyla dışarıdan açıkladı. Ancak, insan eylemleri aynı zamanda öznel deneyimin bakış açısından, yani içeriden yakalanmalıydı. Örneğin, bilim insan vücudunun nasıl hareket ettiği konusunda fiziksel ya da biyolojik olarak yeterli bir açıklama verebilir, ancak bu bize koşma hareketinin nedeni konusunda hiçbir şey anlatmayacaktır: Bu, önümüzde koşan kişinin acelesi olup olmadığını, bir şeyden kaçıp kaçmadığını ya da egzersiz yapıp yapmadığını açıklamayacaktır. Eylemin anlamını bulmak için bunu eyleyenin öznel deneyimi ışığında yorumlamamız gerekir.

Dilthey'i izleyen Weber, eylemin "içsel" öznel anlamının yorumuyla insan davranışının dışsal gözlemlerinin birleştirilmesi gerektiğini düşünüyordu. İçsel gözlem, insan davranışını onun amaçları, değerleri, ihtiyaçları ve istekleriyle yakından ilgili genel çerçevesi ışığında yorumlamak yoluyla elde edilmeliydi. Weber bu eylemin sonuçlar ve

düşüncelerle uygun bir çerçeveyle bağlantılı olması, yani bir gerekçeyle yapılmış olmasının anlaşılabilmesi durumunda öznel olarak anlamlı ve böylece anlaşılabilir olduğunu ifade etti. Bunun aksine, birçok hayvan davranışında olduğu gibi, sadece dışsal bir uyarıcıya cevap olarak açıklanabilmesi durumunda *saçmalıktı*. Weber, eylemin anlamlılığı sorusunu ne için yapıldığı sorusuyla ilişkilendirdi.

Weber'in eylem kuramının, Dilthey'in kuramına oranla çok daha avantajlı olmasına karşın, birçok eksiği vardır. Weber, yorumcunun sadece bir kişinin eylemini, bu kişinin öznel aklı "içinde" ne olduğunu vurgulayarak yeniden yaptığı ve sergilediği ölçüde anlayabileceğini, ancak bu belirgin yorumun ne olduğuna ilişkin yeterli bir analiz vermeyeceğini ifade eder. Weber, aralarındaki ilişki yaratılışı bakımından gizemli kalsın diye, bedenden ayrı, içsel akla uygun olarak eylemin düalist bir anlayışına sahiptir. Sonuç olarak, bir eylemin yorumunu sınırlayan şeylerin ne olduğunu söyleyemez. Bu, onun, eyleyenin ve eylemi yorumlayanın bakış açısından neyi, niçin ussal ya da usdışı olarak hesaba kattığı konusunda herhangi bir açıklayıcı yönteminin olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle, bir eylemin anlamının neden görüşe açık olduğunu açıklayamaz.

Bütün soruna daha verimli bir yaklaşımın yolu, eyleyenin öznel davranışları, istekleri ve inançlarıyla bunların nesnel "beyana dayalı" içeriğini ayırt etmektir. Bunu bir kez yaptığımızda, uslamlayan pratiğin bir örneği olarak eyleyenin öznel amaç ve niyetlerini anlayabiliriz.

1. Smith ısınmak istiyor.
2. Smith evini ısıtacak bir odun sobasına sahip.

3. Smith soba için gerekli yakacağı tüketti.
4. Smith yakacak odun toplayıp keserek soba için kullanabileceğini biliyor.
5. Bu yüzden, Smith odun toplayıp kesebilmelidir.

Bu sav, Smith'in bu koşullarda odun toplayıp kesmek için bir nedeninin olduğunu gösteriyor. Yorumlayanlar olarak, Smith'in yakaladığı bu uslamlama dolayısıyla odun toplayıp kestiğini varsayabilirsek, o zaman, görünüşteki davranışının temelinde eyleminin anlamının yeterli yorumunu elde edebiliriz. Smith'in eyleminin anlamı, hem Smith'in hem de bunları yorumlayan kişinin zihinsel durumlarından bağımsız olarak, 1 ve 4 numaralı önermelerin doğruluğuna ve 5 numaralı sonucun geçerliliğine bağlıdır.

Günümüzde, eylemleri yorumlama işinde bu az çok standart yaklaşım Weberci bakış açısıyla sorunu çözer. Habermas, bu çözümü kabul etmemesine rağmen, eylemin anlam kuramının dile ait bir anlam kuramına muhtaç olduğu konusunda hemfikirdir ve aşağıdaki noktalarla uyuşur.

1. Eylemin anlamını anlamak için dışarıdan üçüncü bir kişinin davranışı tarif etmesi yeterli değildir.
2. Eylemin anlamının doğru anlaşılması hangi gerekçelerle yapıldığının doğru kavranmasına bağlıdır.
3. Gerekçeler ve dolayısıyla eylemler sadece insan amaçlarının, değerlerinin, ihtiyaçlarının, isteklerinin ve davranışlarının bilgisi yardımıyla yorumlanabilir.
4. Eylemin anlamları ve hangi gerekçelerle yapıldığı, ilke olarak sadece eyleyene ait olmaktan çok hem eyleyene hem de yorumcuya açık bir içeriğe sahiptir.

İnsanoğlunu yanlış biçimde, istek ve ihtiyaçların ön toplumsal taşıyıcıları olarak varsaydığı için, bu standart yaklaşımın Habermas'ın gözünde zedelendiği söylendi. Dahası, bu yaklaşım, her bir bireyin, özel ve bireysel gerekçelere dayanması için yapılan halka ait ve paylaşılan düşünceler olması adına kendi bakış açılarından araçsal biçimde faydalandığını varsayar. Sonuç olarak, Dilthey'in yorumbilgisel ve Weber'in psikolojik *Sinn* anlayışı yerine, Frege'nin *Bedeutung* anlayışına daha yakın bir şey koyar. Gelecek bölümde göreceğimiz gibi, Habermas, bunun aksine, dilbilimsel anlamın önermelerin koşullarına göre değiştirilemeyeceğini ispata çalışır.

2. Usdışılık ve İdeoloji Eleştirisi Sorunu

Bugüne kadar, Ludwig Feuerbach (1804-1883) ve Karl Marx gibi sosyal kuramcılar, eyleyenlerin, ihtiyaçlarının karşılanmasını engelleyen, hatta işini bozan kurumların çoğalması ve sürdürülmesi için neden bu kadar hazır olduklarını sordu. Neden, onları baskı altında tutan, marjinalleştiren ve yoksullaştıran aynı kurum ve yasalarla –dini, ekonomik ya da politik– bağdaşık gibi görünürler. Verdikleri cevap, bu tür grupların usdışı davrandığıdır, çünkü gerçek çıkarlarının ne olduğu konusunda yanlış inançlara sahiptirler. Marx bu tür yanlış inançlar için birinci bölümde daha önce karşılaştığımız "ideolojiler" yollu teknik terimi kullandı. O, baskı altındaki eyleyenleri yanlış inançlarından basit biçimde haberdar etmenin sosyal felsefeci için yeterli olmadığını gördü. Toplumsal değişim sadece yanlış

inançları doğrularıyla değiştirmekle meydana getirilemezdi. Platon'un daha önce yazdığı gibi, bu, kör gözlere görme yetisi verme sorunu değildir. Toplum hakkındaki bir şey –Marx için toplumun ekonomik düzenlemesiyle ilgili bir şey– sosyal felsefecileri –kanmamaları için çok çabalamalarına rağmen– eyleyenleri bu ideolojileri ele geçirmeye ve sımsıkı sarılmaya özendirdi. Daha da kötüsü, bu tür ideolojilerin varlığını sürdürmesi, onlara neden olan baskıcı sosyal sistemlerin çoğalmasına ve devam etmesine yardımcı oldu. Marksist sosyal kuramcıların eylemsel sorunu, gerçek çıkarlarına ters davranan eyleyenleri özendiren, ideoloji üreten mekanizmaları değiştirmek ve tanımaktı.

Kesin sezgisel bir başvurusu olmamasına rağmen, bu açıklayıcı strateji zedelendi. Marksist ideoloji eleştirisi sadece bir şey için, ideoloji üreten mekanizmanın ne olduğu ve niçin kendi bilgisinin oldukça geniş biçimde diğer ideolojilere atfettiği ideolojik hata türlerinden kolay etkilenmediği konusunda iyi bir açıklamaya ve güvenilir bilgiye sahip olmak zorundadır. İdeoloji eleştirisinin iki seçeneği vardır. O, hem kendi kuramını ideolojik bir yanılsama olan şüpheden bağışık tutar: Bu durumda, kandırılmaktan kaçınmanın bir yolu olmalıdır ve kandırmayı meydana getiren bilgi yanlış inançların oluşmasını engellemek için yeterli olmalıdır. (Kart hilesi bir kez gösterildiğinde artık onun bir sihir olmadığını biliriz.) Hem de kuramını ideolojiden çok ideoloji eleştirisine inanmak için daha fazla gerekçe olmadığı durumda şüpheden bağışık tutmaz. Örneğin, Horkheimer, ikilemin ilk boynuzunu sımsıkı yakalar. Onun orijinal eleştirel kuram anlayışına göre, eleştirel kuramın disiplinlerarası, dönüşlü ve diyalektik doğasının,

onu, kuramcının sosyal gerçeklik konusunda ayrıcalıklı sezgilerine katkı yapmaktan ve ideolojiden bağışık kıldığı varsayılıyordu. Aynı biçimde, Adorno, bazen ideolojinin etkilerine karşı kendisini bir eğitim kazasının aşıladığını ifade eder. Eleştirel kuramcı hâlâ rahat bir konumda değildir: Yanılsamayı biçimlendiren mekanizmanın daha derin ve daha kötü olduğu, bu mekanizmadan etkilenmemiş kalma isteğinin de daha az güvenilir olduğu düşünülür.

İkinci bir şeyse, anlam yorumunu sadece inançları büyük ölçüde doğru ve temel usçuluktaki insanların varsayımı üzerine kurmanın mümkün olduğunun geniş biçimde kabul görmemesidir. Yorumcu, eylemlerini yorumlamaya çalıştığı eyleyenin oldukça yaygın hata ve usdışılığını desteklemek isterse, eyleyenlerin davranışlarının olası birçok yorumuna arka çıkar. (Belki de, önümüzde koşan adam görünmeyen bir ayı tarafından izlendiğini düşünüyor.) Böyle yaparak, yorumcu, hangi yorumun doğru olduğunu saptamanın güvenilir herhangi bir yönteminden ve böylece söz konusu eylemlerin anlamını anlamaktan kendisini mahrum bırakır. İdeolojik yanılsama kavramı kendi temelini aşındırmaksızın çok büyük ölçüde sürdürülemez. Usdışılık çok özgür bırakılırsa, sosyal dünyanın anlaşılmaz hale gelmesine tehdit oluşturur. Dördüncü bölümde göreceğimiz gibi, Habermas'ın sosyal kuramı, bu sorunu, ideoloji kavramını ve araçsal ve iletişimsel eylem arasındaki ayrımdan dolayı ideoloji eleştirisinin ilgili anlayışını yeniden biçimlendirerek cevaplar. Habermas için cevap, birçok insanın kendilerini bilmeksizin usdışı davrandığı değildir: Bu, onların, ekonomik ve idari sistemler tarafından araçsal biçimde ussal davranışın bazı kalıplarına sokulmuş olmasıdır.

3. Sosyal Düzen Sorunu

Kendinden önceki birçok sosyal kuramcı gibi, Habermas da sosyal düzenin nasıl olduğu sorusuyla ilgilendi. Bu soru sıklıkla Thomas Hobbes (1588-1679) tarafından ortaya atıldığı şekliyle sunulur. Hobbes, tahmin edilebilir ve dengeli bir sosyal düzenin birbirini kişisel olarak tanıyan çok küçük bir kesiminden ve apaçık anlaşma yoluyla eylemlerini koordine etmek için herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda bir arada bulunan o küçük bölümden ibaret farklı bireylerin büyük çoğunluğunun eylemlerine nasıl olup da yol açabildiğini merak etti. Hobbes'un cevabı, bu düzenin, yasalar ve tam yetkili bir amirce yaratılması, güç kullanımı ve güvenilir cezalandırma korkusuyla desteklenmesiydi.

Hobbes'un sosyal düzen sorununa bulduğu çözümle birleştirilen sorunlar tanıdıktır. Bir bireyin bakış açısından, bazen yasaları çiğnemenin ve normları ihlal etmenin bilinen bedeli –ceza–, ona uymaktansa onu çiğnemenin daha akılcı olacağının düşünüldüğü durumda ondan kaçmanın getirisinden daha az olacaktır. Oluşturulmuş yasalara uymanın, her bireyin şöyle ya da böyle yararına olduğunu göstermek için ileri sürülen kuramlar –araçsal sosyal kuramlar– sözde "bedavacı" sorununa yaslanarak darbe indirir. Kuramlar, tersini yapmanın daha akılcı olduğu ve diğer insanların bu yasalara uymasından kişisel çıkar sağlanabileceği apaçık görülüyorken insanların neden yasalara boyun eğmeleri gerektiğini açıklamaz. Bu nedenle, sosyal düzen sorunu yeterince cevaplanmadı.

Bu tür itirazlar karşısında, felsefeciler, sosyal düzen sorununa yanıtlar bulmak için sosyal sözleşme kuramlarına

yöneldi. Bu tür kuramlar dolaylı ya da apaçık sözleşmeli ilişkiler ağına dayanan sosyal düzeni sürdürdü. Bununla birlikte, anlaşmasının koşullarına bağlı olduğu düşünülen insanların bu sözleşmeyi tam olarak nasıl ve ne zaman başlattığını açıklamak olanaksız değilse de aynı derecede zordu. Oysa, Durkheim'ın işaret ettiği gibi, sözleşmeyle ilgili olmayan her şey sözleşmededir. Bir sözleşme fikri, sosyal yaptırımlar ve kuralların varlığını açıklamaktan çok, birçok sosyal kuralın –özellikle karşılığı ödenmiş sözleşmeleri belirten kurallar– zaten yerinde olduğunu peşinen kabul etmektir.

Durkheim, kolektif ahlaki bilinci meydana getiren kurallara boyun eğen eyleyenleri düşünerek sosyal düzeni açıklamaya kalkıştı. Onlar, hem olumlu hem de olumsuz gerekçelerle böyle yapar. Sosyalleştirme sayesinde, kuralları çiğnemenin ağır yaptırımlarıyla arkadaşlık etme noktasına gelir ve gönüllü eylem yoluyla bu yaptırımlardan uzak durmayı öğrenir. Aynı zamanda, yaşadıkları toplumun kolektif ahlaki bilinciyle özdeşleşme ve kendilerini evlerinde hissetme noktasına ulaşırlar. Amerikalı sosyolog Talcott Parsons, bir kural ve değerler sisteminin gelişiminin sosyal dengesine ve koordinasyonuna öncülük eden oldukça karmaşık kuramın içine bu bakış açısını geliştirdi. O, eyleyenlerin hem ahlaki (araçsal olmayan-başkasının yönettiği) gerekçelere sahip olma karakterini (yukarıda ahlaki olmayan, araçsal-kendi yöneten) ve hem de bunu yapmayı başaramayanları cezalandırma karakterini kazandıklarını savunur. Zaman zaman, bazı eyleyenler sosyal kurallardan uzaklaşsa da, insanların büyük çoğunluğu her iki eğilimi de geliştirdiği sürece sosyal düzen sürdürülebilecektir. Bazı du-

rumlarda yerleşmiş kuralları garanti altına alan kuralcı mekanizma başarısız olsa da, insanlar, ahlaklılığın talep ettiği şeyi yerine getirmediklerinde cezalandırılmaktan korkacakları için araçsal bir güvenlik ağı onun arkasındaki yerinde durur.

Habermas'ın sosyal düzen sorununa cevabı, bütün bu kuramların değişik bölümlerinin alışılmadık yeni bir biçimine dayanır. Ben ana düşünceyi çok kısaca tanımlayacağım. Habermas'a göre, insan eylemleri her zaman öncelikle konuşma yoluyla ya da dil kullanımıyla yönlendirilir. Eyleyenler, eylemlerini yönlendirmek için dili ne zaman kullanırlarsa kullansınlar, eylemlerini ya da (sözlerini) iyi gerekçeler temelinde haklı çıkarmak için bir dizi sorumluluğa girer. Habermas bu sorumlulukları "geçerlilik savları" olarak adlandırır. İlerleyen bölümlerde "geçerlilik savı" ve "geçerlilik" sözleriyle ne kastettiğini inceleyeceğiz. Şimdilik bu sorumlulukların bir çeşit *ahlaki* konuma sahip olduğuna dikkat çekmek yeterlidir, çünkü onlar evrensel olarak eyleyenlere uygulanabilir, kaçınılmazdır ve başka dil kullananlara karşı yükümlülüklere neden olabilir. Geçerlilik iddiaları ussal bir konuma da sahiptir, çünkü iyi gerekçelerle bağlantılıdır. Bir geçerlilik savı birisinin eylemlerini ve sözlerini bir başkasına haklı çıkarmak için üstlendiği bir sorumluluktur. Bu sadece dil-yapısal ya da anlamsal bir görüngü değildir. Geçerlilik savlarının eylemsel bir işlevi vardır, çünkü sosyal eyleyenlerin eylemlerine rehberlik eder. Modern toplumlar, herhangi bir durumda herhangi bir eyleyenden eylemlerini haklı çıkarmasını isteyebilecek ve bu biçimde davranmayı ön yükümlülük olarak kabul edecek biçimde tesis edilir. Bu yöntemde, gerekçeler, iyi

anlaşılan ve eyleyenlerin çatışmadan uzak durmasına rehberlik eden etkileşimli düzenler etrafında görünmez hatlar oluşturur. Sosyal eyleyenler, konuşma ve iyi gerekçelerin karşılıklı tanınmasının rehberliğiyle eylemlerine alıştıklarında, o zaman, sosyal düzenin göreceli sağlam dokusu, caydırıcı korkutma cezasına, paylaşılan dini geleneklere ya da önceki ahlaki değerlere doğrudan bağlı kalmadan biçimlenmeye başlar.

Bu, Habermas'ın olgun kuramının temelini oluşturan asıl düşüncenin kısa bir açıklamasıdır. Sadece anlam ve usçuluk kuramının temeli değil, aynı zamanda onun sosyal, ahlaki, politik ve yasal kuramının da temelidir. Bu, Habermas'ın sosyal düzen cevabını dokuzuncu bölüme kadar tam olarak göremeyeceğimiz anlamına geliyor. Ancak, bu, Habermas'ın ahlaki ve politik kuramlarının sadece onun sosyal kuramının parçaları olduğu ve yapıtının çok uzun olup sadece sosyal düzen sorusunun cevabını ayrıntılarla açıkladığı anlamına gelmiyor. Habermas'ın sosyal, ahlaki ve politik felsefe programları sadece kendileriyle ilgilenmez, ancak, daha önceki diyagramdan (diyagram 5) hatırlayacağınız gibi, aynı zamanda karşılıklı olarak birbirlerini destekler. Habermas'ın ahlaki ve politik kuramları, modern toplumların son derece karmaşık olduğu gerçeğini, sosyal imalathanenin en önemli kısmı ve parçaları olan ahlaki kuralların, devlet yasalarının ve ekonomik, idari ve politik kurumların gerçeğini yansıtan sosyal kuramını da bilgilendirir.

III. Bölüm

PRAGMATİK ANLAM PROGRAMI: DİN-YAPISAL YÖNELİM VE BİLİNÇ FELSEFESİNİN SONU

Habermas, toplumsal felsefe yapmanın, dilin kullanımını analizi ederek başlayan ve konuşmadaki eylemin koordinasyonunun akılcı temelini saptamaya giriştiği yeni bir yöntemine sahip olduğunu ileri sürer. Bu yeni yaklaşımı felsefede "dilsel dönemeç" olarak adlandırılan daha genel bir değişimle birleştirir. Bu cümle dil kullanımımızdaki kavramsal içkin doğruları araştırma yoluyla görünüşte birbirini etkileyebilen epistemolojik ve metafiziksel tartışmalara çözüm bulmak için ilk olarak çeşitli 20. yüzyıl felsefecilerinin giriştiği değişik girişimleri işaret etti. Temel strateji, neyin var olduğu, neyin bilinebileceği ve onu nasıl bilebiliriz sorularını, ne anladığımız ya da onun neyi nasıl ima ediyor olduğu soruları olarak ele almaktı. Habermas, toplumun doğası ve toplumsal düzen olasılılığı sorularına benzer bir strateji uygular.

Habermas'ın dilsel dönemeci sadece dile doğru bir dönüş değildir, bu, "bilinç felsefesi örneği" olarak adlandırdığı şeyi kabul etmemesidir. Onlar, aynı madalyonun iki yüzü gibidir. Bilinç felsefesi, birkaç karakteristik düşünceyle özetlenebilecek çok geniş bir felsefi örneği gösterir.

1. *Kartezyen öznellik*: Sezgilerin ve düşüncelerin iç zihinsel alemi gibi düşünülmüş aklın yerinin özne (ya da benlik) olarak adlandırılması düşüncesidir.
2. Bu, sıklıkla, iki farklı esasının –düşünme ve genişletilmiş varoluş– olduğunu savunan *metafiziksel düalizm* fikriyle uyuşur. Aynı zamanda, *Descartesçı düalizm* ya da *akıl-beden düalizmi* olarak da bilinir, çünkü Descartes akıl ve bedenin temelde varoluşun farklı türleri olduğunu düşünüyordu.
3. *Özne-nesne metafiziği*: Bu, düşünen bir çoğunluğa ve eylemde bulunan öznelere karşı dünyanın fazla itibar gören nesnelerin bir toplamı olduğunun çok genel bir görüşüdür. Bu fikrin özelliği, öznelerin, üzerinde faaliyette bulundukları dünyanın bir parçası olarak sayılmamasıdır. (Bütün bu kuramlar metafiziğin versiyonları değildir. Örneğin, Hegel, dünyayı, özne-nesne örneği içinden, kendini bilen tek bir özne ruhun ürünü olarak düşünerek dönüştürür. Böylece, monistik özne-nesne metafiziğine sahip olur.)
4. *Kuruculuk*: Dar anlamda, bilginin, verilerin anlamı ya da ilkel gözlemci önermelerin dersi üzerine kurulu Viyana Okulu'nu ya da "mantıkçı" pozitivistlerin epistemolojik öğretisini ima eder. Geniş anlamda, kuruculuk, Descartes'tan sonraki birçok modern felsefeyi karakterize eden epistemolojik araştırmayı işaret eder.
5. *İlk felsefe*: Bu, doğa bilimlerince oluşturulmuş doğruları peşin

olarak kabul etmeyen felsefenin, araştırmanın geçerli bilimsel modellerinin bir göstergesini sağlamayı gerektiren fikirdir. Geniş anlamda, felsefenin esas görevinin doğru bilginin kriterlerini oluşturmak olduğunu düşünen, örneğin Descartes ve Kant gibi kurucu felsefeciler arasında yaygın bir görüştür.

Habermas'ın, sosyal kuramıyla daha doğrudan ilgili, bilinç felsefesiyle birleştirdiği iki başka düşünce daha vardır.

6. *Sosyal atomizm*: Birçok sosyal ve politik felsefede ortak olan bu düşünce, birey öznelerin mantıklı, ontolojik ve açıklamalı olarak sosyal, politik ve etik gerçeklikten daha önemli olduğunu savunur. Bu bakış açısıyla, topluluk, farklı, tamamıyla atanmış, ön-toplumsal ve ön-politik özneler arasındaki ilişkilerin toplamından meydana gelir. Birbirinden ayrı özneler birbirleriyle ya da bir bütün olarak toplumla ilişkileri tarafından *oluşturulmazken*, toplum ya da topluluğun birbirinden ayrı özneler arasındaki ilişkiler aracılığıyla *oluşturulması* sosyal atomizmin önemli noktasıdır. Bu, topluluğun, herhangi bir özgül değer ilişkisi olarak görülmemesi ve topluluğa aitliğin özgül bir şekilde değerli olmaması sonucuna yol açar. Dahası, topluluk, daha önce var olan, birbirinden ayrı öznelerin çıkarlarına, isteklerine hizmet etmek için ve topluluğun bir parçası olmak değerli olduğu için var olur.
7. Toplum bir makro-öznedir: Toplumun bir çeşit makro-özne olduğu düşüncesi Platon, Rousseau, Schiller, Hegel, Marx ve Durkheim'da da bulunabilir. Toplumun sadece bir çoğunluğun ya da özneler kitlesinin değil, aynı zamanda bir çeşit kolektif kişiliğin bölünmez organik bütünü olduğu düşüncesidir bu.

Habermas, bu örnek dahilindeki her felsefecinin kendisine has bütün fikirleri kabul ettiğini söylemez. Tutarlı bir duruş olmadığı için aslında bunu kabul edemezler. Örneğin, 6. ve 7. örneklerin kesinlikle tutarlı olmadığı görünüyor. Önemli nokta, sadece bu fikirlerin modern felsefede çok etkili ve köklü olduklarını kanıtlamaları ve Habermas'ın bunları tümüyle kabul etmemesidir.

Dilsel dönemecin bu analizinden dışarı bakarsak, Habermas'ın felsefesinin bazı genel hatlarını anlayabiliriz. Habermas'ın sosyal kuramı, sosyal dünyayı, nedensel olarak birbirini etkileyen bir özneler çoğunluğuna karşı fazla itibar gören nesneler (ya da nesneler yığını) olarak tanımlamaz. Sosyal dünya bir nesne ya da nesneler yığını değildir ve, doğrusunu söylemek gerekirse, bizim dışımızda bir şey de değildir. Hatta, yaşadığımız bir ortamdır. Düşündüğümüz, hissettiğimiz ve uyguladığımız yöntemin "içinde" olduğumuz kadar "içimizde"dir. Bu, Habermas'ın gençliğinde, Heidegger'le yakınlığından öğrendiği bir şeydir. İkinci önemli nokta, Habermas'ın felsefeyi doğa bilimlerine oranla daha öncelikli bir disiplin olarak görmemesidir. Felsefenin görevi, materyallerinin ortaya çıkmasına neden olan sosyal bilimlerle ve doğa bilimleriyle birlikte çalışmaktır. Gerekli olduğu yerde, Habermas'ın "güçlü evrensel iddialı deneysel kuramlar" olarak adlandırdığı şey için bir vekil gibi iş görebilmesi, deneysel onaylama için hipotezler sunma yoluyla doğa bilimlerindeki boşlukların doldurulmasına yardımcı olabilir (ABİE, 15). Sonuç olarak, Habermas'ın sosyal kuramı, toplumsal gerçekliğin öznelerarası boyutuna öncelik verir. Toplum ne farklı birey öznelerin bir kitlesi ne de bütünün amacına boyun eğen parçalarındaki organik

bir ünitedir. Söylediği gibi, sadece toplumsal bir "makro-özne" olmaması bir yana, dahası, bölünmez ve birbirine benzer değildir. Beşinci bölümde göreceğimiz gibi, bu, birbirinden ayrı eyleyenlerin etkileşimli, üst üste binmiş farklı çevrelerini kapsayan karmakarışık ve çeşitli özneleraraası bir yapıdır.

Habermas'ın Pragmatik Anlam Kuramı

Olumlu bakılınca, Habermas'ın *dilsel* dönemeci aynı zamanda bir *pragmatik* dönemeçtir. Habermas özel bir anlam kuramı yardımıyla –pragmatik anlam kuramı– sosyal kuramı dönüştürmeye kalkışır. 1970'li yıllarda, Habermas, Frankfurt Üniversitesi'ndeki arkadaşı Karl-Otto Apel'den etkilendi ve "icra edici-önermeli ikili yapı"ya sahip veya önermeli ve pragmatik anlamla birlikte ortaya çıkmış önermeli anlamın dilsel anlamı tam olarak ele almadığı görüşüne ulaştı. Habermas'ın kuramının etkilerinden ve konumundan memnun kalmak için her birini ayrı ayrı inceleyelim.

Önermeli Anlam

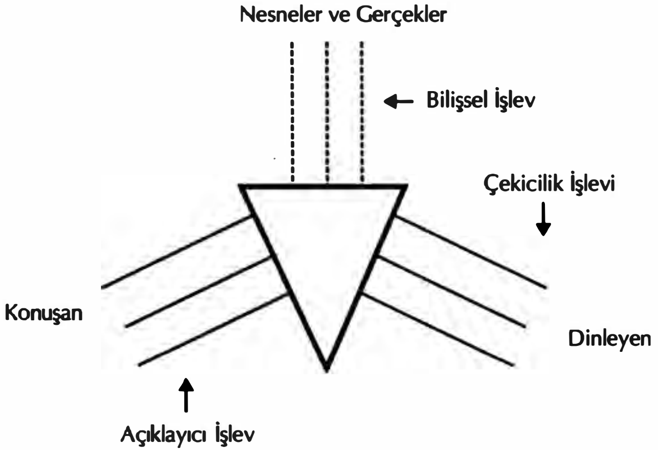
Günümüzde, standart anlam kuramına göre, bir cümlenin anlamı onun doğru koşullarına bağlıdır ve cümlenin anlamını anlamak için sadece onu neyin doğru ya da yanlış yaptığını bilmek gerekir. Doğru koşullu anlam kuramı sağlam ve yararlı olduğunu kanıtladı. Ayrıca, anlamlı sözcüklerin, cümlelerin ve dilbilgisi kurallarının sınırlı bir sözcük

dağarcığından bir araya gelmesiyle yeni ve daha karmaşık anlamlı cümlelerin biçimlendirilebilmesi dil hakkında önemli bir gerçeği açıklayabilir. Bu bize sonradan daha önce hiç duymadığımız cümlelerin anlamını niçin anlayabildiğimizi açıklar.

Doğru koşullu anlam kuramı modelinin tek zorluğu, her ne kadar dilin sadece küçük bir bölümü için mantığa uygun görünse de, önermeli ya da betimsel olmasıdır. "Kar beyazdır" gibi kesin ifadelerde işe yarar, ancak "memnun oldum" türü ifadelerde o kadar da iyi değildir. Hangi koşullar altında "memnun oldum" önermesinin doğru (ya da yanlış) olduğunu bilmek durumundaki birisinin "memnun oldum" ifadesinin anlamını bildiğini iddia etmesi anlamsız görünür. Cümlelerin anlamlarının ya da önermelerinin bir bölümünün kendi doğru koşullarına bağlı olduğunu önermek tuhaf görünse de, dilin mükemmel biçimde anlamlı olduğu birçok örnek vardır. Bu sebeple, Habermas, doğru koşullu anlambilimin "betimsel yanılgı"dan dolayı suçlu olduğunu düşünür. Dilin bazı bölümleri için oldukça iyi iş gören bir anlam kuramını esnetme hatasını işler, yani bütün dillere uyması için betimsel ve tasarımcı bir işlevi olan önermeler yapar. Bu, Habermas'ın pragmatik anlam kuramını kullanmasının nedenlerinden biridir.

Pragmatik Anlam

Habermas'ın anlam kuramı pragmatiktir, çünkü sadece dilin *söylediğiyle* değil, aynı zamanda *yaptığıyla* da ilgilenir; bu bir dil *kullanım* kuramıdır. Alman dilbilim kuramcısı



9. Karl Bühler'in dilin ilke modeli

Karl Bühler'in (1879-1963) dili "bir kişinin dünya hakkında bir şeyi bir başkasına anlatma aracı" olarak tanımlamasıyla başlar. Bühler, dile, sırasıyla, birinci, ikinci ve üçüncü kişinin bakış açısını karşılayan üç işlev tayin eder: İlgilendiği işlerin bir ifadesini temsil eden "bilişsel" işlev; alıcıya istemleri yönlendiren "çekicilik" işlevi ve konuşanın deneyimlerini gösteren "açıklayıcı" işlev. Bühler'in diyagramı güçlü iletişimin üçlü doğasını çizer.

O, dil kullanımının herhangi bir anının, dünyayı, konuşanı ve dinleyeni kapsayan bir üçgeni içermesinden ve hepsinin birden hakkını vermek zorunda olmasından memnundur. Habermas hemfikirdir. O, doğru koşullu anlam kuramının, özellikle bilişsel anlam üzerinde odaklana-

rak diğer ikisini, yani konuşanla dinleyen arasındaki ilişkiyi göz ardı etmesini yanlış bulur. Sonuç olarak, doğru koşullu anlam kuramı, dili başkalarıyla iletişim kurmak ve eylemlerimizi koordine etmek için farklı durumlarda nasıl kullanacağımızı yeterince açıklamaz.

Habermas, bu görüşü, konuşmanın pragmatik işlevinin, konuşanları ortak anlaşma noktasına getirmek ve öznelerarası uzlaşmayı kurmak olduğunu ve bu işlevin, dünya olma yolunu anlatan işlevinin üzerinde önceliğe sahip olduğunu kanıtlamaya çalışarak geliştirir. Anlam kuramının doğru koşulluluğu dilin anlam taşıyan temel birimleri olmak için önermeler gerektirirken, pragmatik anlam kuramı dilin anlam taşıyan temel birimleri olmak için sözcelemler gerektirir. Bir sözcelem, söyleyenin özel bir sebep dolayısıyla kesin bir durumda dinleyene söylediği sözleri kapsar; örneğin, "pencere açıktır". Bir önerme, *pencere açıktır* sözcüklerinin temsil ettiği bir düşünce ya da bir esastır. Gerçek hayatta önermeli durumlar daima sözcelem öğesinin içine yerleştirilmiştir. Habermas'ın doğru koşullu anlam kuramını elinin tersiyle itmesinin nedeni bu değildir. Daha çok, genel bir anlam düşüncesi olabilmesinden ve anlamın temel türü olmasından dolayı onu reddeder. Konuşmanın pragmatik işlevinin bir analizi aracılığıyla anlamın ve anlamanın en iyi yaklaşımlar olduğunu kanıta çalışır.

> Bir insan, başka bir insanla herhangi bir şey hakkında bir kavrayışa ulaşmak üzere herhangi bir dilbilgisel deyimi nasıl kullanacağını bilmeseydi, ondan ne anlaması gerektiğini de bilemezdi.
>
> (İPÜ, 228)

Habermas, konuşmanın ilk işlevinin, bireysel eyleyenlerin çoğunluğunun eylemlerini koordine etmek ve düzenli ve özgür münakaşa davranışı içerisinde etkileşimlerin daha iyi anlaşılabileceği görünmeyen yollar sağlamak olduğunu savunur. Dil, içkin amacı (ya da hedefi) sebebiyle anlamaya ulaşma ve uzlaşmayı meydana getirme işlevlerini yerine getirebilir. Habermas, bunun, "anlamaya ulaşmak, insan konuşmasını hedefi olarak içinde barındırır" düşüncesinin bir gerçek olduğunu kabul eder (İEK Cilt 1, 287). Anlamaya ulaşma ya da anlaşma sürecini belirtmek için Almanca *Verständigung* kelimesini ve ulaşılmış uzlaşmayı ya da usçu anlama sürecinin sonucunu belirtmek için *rationales Einverständnis* cümlesini kullanır. Bu kelimeler, birisini başka birisine anlaşılır kılmak, aynı zamanda birisiyle anlaşmaya varmak anlamına gelebilen *sich verständigen* fiilinden gelir. Terimin sosyal düzen açıklamasının merkezinde yer aldığı göz önüne alınırsa, bu önemli bir çokanlamlılıktır. Ben, uygun bir orta yol izleyerek, "uzlaşma" kelimesini kullanacağım, ancak bu çokanlamlılığın önemini de gözden kaçırmamaya dikkat etmeliyiz.

Habermas'ın kuramı, konuşmanın pragmatik anlamının, ortaya çıkan eylemlerin temelini biçimlendiren konuşmacılar arasında paylaşılan öznelerarası bir uzlaşma kurmak için konuşma işlevleri yöntemine dayandığını ileri sürer. Habermas'ın görüşü konuşmanın bu işlevi yerine getirdiğidir, çünkü sözcelemlerin anlamı akıllara yönelir. Bunu usçu tez olarak adlandırıyorum, çünkü anlamların akıllara yönelmesi görüşü bir çeşit usçuluktur. Habermas bu görüşü

bir bakıma daha hatasız, ancak "geçerlilik" terimini kullandığı özel yöntem nedeniyle, aynı zamanda yanıltıcı olabilecek "anlamın temel geçerliliği" olarak adlandırır. Aslında, Habermas bu terimi biçimsel-mantıklı bir anlamda değil, pragmatik bir anlamda kullanır. Önermeli mantıkta, aynı "geçerlilik" kelimesi, iyi biçimlendirilmiş cümleler arasında doğruyu koruyan dolaylı ilişkiyi gösterir. Habermas'ın geçerlilik (*Geltung* ya da *Gültigkeit*) olarak adlandırdığı şey oldukça farklı bir şeydir: Gerekçeler ve uzlaşma arasında yakın bir ilişki ya da, belirttiği gibi, "gerekçelerle bir içsel bağlantı" (İEK 1, 9, 301).

Habermas'ın usçu tezi olarak adlandırdığım şeyin can alıcı noktası, bir sözcelemin pragmatik anlamının, konuşan tarafından sözcelem için ileri sürülebilecek usların getirdiği uzlaşma üzerindeki geçerliliğine bağlı olmasıdır. Dahası, eylemler, sözcelemler ve önermelerin anlamı esasında kamuya ait ve ortaktır, çünkü anlam uslara dayanır ve uslar esasında kamuya ait ve ortaktır. Paylaşılan anlamlar, paylaşılan gerekçelere dayanır. (Burada, Habermas'ın pragmatik anlam kuramının kamu temasını ve daha önceki çalışmasına oranla daha da soyut kuramsal seviyesini tamamen farklı bir deyimde nasıl yeniden çalıştırdığını görebiliriz.)

Şimdi, kuramın detaylarına yakından göz atalım. Habermas samimi herhangi bir söz ediminin üç farklı geçerlilik savında bulunduğunu savunur: Doğruluk-geçerlilik savı; normatif doğruluk-geçerlilik savı; dürüstlük-geçerlilik savı. Bunlar ilk bölümün sonunda görmüş olduğumuz sorumluluklardır. Geçerlilik savları, daima söz edimi sırasında yapılmış olduğu anlaşılan anlamda *gereklidir*: Doğru olduğumuza ve söylediğimiz şeyin hem doğru hem de adil olduğuna

diğerlerini inandırmayı peşin olarak kabul etmeden ve göze almadan kendimizi anlamlı konuşmaya dahil edip anlaşılır kılamayız. Habermas, herhangi bir iletişim eylemi sırasında konuşmacının üç geçerlilik savının tamamını yerine getirmek zorunda olduğunu söyler. Söz ediminin tipine bağlı olarak, örneğin bir kesinleme, bir istek ya da bir beyanat olsun, dinleyen tarafından sadece bir geçerlilik konuya esas olarak alınacak ya da sürdürülecektir.

Bir konuşmacı, örneğin, "kar beyazdır" sözceleminin doğru geçerlilik savında bulunduğunda, öyle olduğuna inanılması için iyi gerekçeleri olduğunu ve gerekirse bu gerekçeler temelinde onun doğruluğu konusunda dinleyeni ikna edebileceğini ima eder. Dinleyen, bu sebepler ışığında kesinlemeyi anlayacaktır. Bu, göründüğünden daha az dürüst bir noktadır. Soru, "kar beyazdır" sözceleminin doğru geçerlilik savında bulunduğumda, "kar beyazdır" kesinlemesinin içeriğinin doğru olduğunu mu yoksa "kar beyazdır" sözceleminin doğru olduğunu mu iddia ettiğimdir. Başlangıçta, Habermas bunu belirtmedi: Bir konuşmacının ussal biçimde, söz ediminin önerdiğini kabul ettirmek için dinleyeni güdüleyebileceğini, çünkü dinleyicinin geçerlilik iddiasının eleştiriciliğine karşı durabilecek ikna edici gerekçeleri sağlamayı *garanti* varsayabileceğini iddia etti (İEK 1, 302). Onun şu anki konumu, sözcelem adına söylenmiş şeyin içeriği için eşzamanlı olarak doğrunun belirtilmiş olmasıdır.

Normatif doğruluk temelli geçerlilik iddiaları, eğer bir fark aranacaksa daha da karmaşıktır. Habermas, bir sözcelemin normatif doğruluk temelli geçerlilik iddiasında bulunulunca, temel oluşturan norma dair bir normatif doğruluk

iddiasında bulunulacağı fikrini savunur. Örneğin, "hırsızlık yanlıştır" dersem, üstü kapalı olarak beni dinleyen kişiyi hırsızlığın yanlış olduğu konusunda ikna edecek gerekçeleri ortaya koyabileceğimi ifade ederim. Burada iki yeni sorun vardır. Birincisi, Habermas "hırsızlık yanlıştır" şeklindeki ahlaki ifadelerin orijinal önermeler olmadığını ve doğru değerlere sahip olmadığını düşünür. "Hırsızlık yanlıştır" demek, "hırsızlık yapma" demenin dolambaçlı yoludur ve zorunlulukların yanlışlığını ya da doğruluğunu dile getiremediğimiz için, doğru ya da yanlış olsun, "hırsızlık yapma" demenin hiçbir anlamı yoktur. Bu yüzden, "öldürmek yanlıştır" ahlaki sözceleminin içeriği *öldürmenin yanlış* olduğunu belirten önermeye benzer, ancak emreden tarafından ifade edilmiş "öldürme!" buyruğunun temel oluşturan normunun haklı çıkarıldığını söylemenin sadece dolambaçlı bir yoludur bu. Bunu, bir normatif doğruluk-geçerlilik iddiasının temel oluşturan ahlaki kuralın bir normatif doğruluk iddiası olması gerekliliği, bu kuralı haklı çıkaran gerekçeleri sağlamak için bir sorumluluk olması gerekliliği izler.

İkinci sorun, "normatif doğruluk" kelimesinin anlamının yeterince açık olmamasıdır; uygun, haklı çıkarılmış, ahlaki olarak izin verilmiş ya da ahlaki olarak gerekli anlamlarına gelebilir. Bir normatif doğruluk-geçerlilik savında bulunmak için bir normun belirlenmiş konumda uygun olduğunu iddia etmek gerekebilir, haklı çıkarıldığını iddia etmek gerekebilir, veya norm tarafından belirtilmiş eylemlere izin verildiğini ya da gerekli olduğunu iddia etmek gerekebilir. Habermas'ın görüşünün, bir normatif doğruluk-geçerlilik savında bulunmak için ahlaki alana ait özel

bir akıl yürütme biçimi temelinde haklı çıkarılan, belirgin bir temel oluşturan norma sahip çıkmak olduğu görülüyor. Norm, belirtilmiş konumda doğru bir şekilde uygulandığında, eylemin yapılmasına izin verilip verilmediği, yasaklanıp yasaklanmadığı ya da gerekli olup olmadığı ilgili bütün taraflara açık olacaktır.

Şu an için bir normatif doğruluk-geçerlilik savı hakkında söyleyeceklerim bu kadar. Bu konulara yedinci bölümde tekrar döneceğim. Usçu tez, anlamın geçerliliğe bağlı olduğunu, çünkü dinleyenin, bir sözcelemin anlamını anlamak için haklı çıkmalarıyla ilgili gerekçeleri hatırlamak (kabul etsin ya da etmesin) zorunda olduğunu belirtir. Burada önemli olan nokta, doğruluğun değil, akıl yürütme ve geçerliliğin iş yapıyor olmasıdır. Bir önermenin anlamını anladığımı söylemek yerine, onu yanlış ya da doğru yapan koşulları bilmek zorundayım. Habermas, bir sözcelemi (eylemler için de aynı şey geçerli) anlamak için onu haklı çıkarmak adına uygun bir şekilde ileri sürülebilecek gerekçeleri kabul etmek ya da reddetmek ve hatırlayabilmek zorunda olduğunu iddia eder. Habermas'ın kendi sözleriyle: "Bir söz ediminin anlamını, onu neyin kabul edilebilir yaptığını bildiğimizde anlayabiliriz." (İEK 1, 297)

Anlama ve Anlam

Şu ana kadar, bir anlam kuramı olarak Habermas'ın biçimsel pragmatikler olarak adlandırdığı şeyin tanıtımını yapıyorum. Olasılıkla, anlam sorularıyla birlikte anlama sorularını da tartıştığımızın farkına varmışsınızdır. Haber-

mas'ın sosyal kurama yeni yaklaşımının, anlamı anlama sorununu kısmen çözmek için tasarlandığının verilmiş olması şaşırtıcı değildir. Habermas, bir anlam kuramının aynı zamanda bir anlama kuramı olması gerektiğini, aksi takdirde anlam kuramının anlam sorusunu bir konuşmacının anlaması için dinleyiciye verdiği genel çerçeveden soyutlayacağını düşünür. Başka bir deyişle, anlam, nesnelerarası olmaktan çok öznelerarası bir ilişkidir. (Onun anlam kuramının, bilinç felsefesini reddedişinin bir örneği olduğunu unutmayın.) Habermas'ın görüşünde, anlamlar, konuşanın dış dünyayla ilişkisi tarafından değil, ancak konuştuğu kişilerle ilişkisi aracılığıyla belirlenir; anlam, esas olarak, kelimeler ve şeyler arasında iki kutuplu bir nesnelerarası ilişki değil, öznelerarası bir ilişkidir.

Habermas'a göre, bir sözcelemin anlamını anlamak için dört farklı etken vardır:

1. Gerçek anlamının bilinmesi.
2. Konuşmacının yönelimlerinin dinleyen tarafından değerlendirilmesi.
3. Sözcelem ve içeriğinin haklı çıkarılması için ileri sürülebilecek gerekçelerin bilgisi.
4. Bu gerekçelerin kabulü ve böylece sözcelemin uygunluğunun kabulü.

York'da güneşli bir kış gününde komşuma fikrimi belirttiğimi varsayın: "Sidney'de yağmur yağıyor." Kişi önermenin –onun doğru koşulları– gerçek anlamını biliyor da olsa, tek başına bu temel üzerinde cümleyi anlamış olduğu anlamına gelmez, çünkü onu söyleme amacımı kavrayamaz.

Komşumun beni Avustralya'ya yerleşmeyi düşündüğü konusunda bilgilendirdiğini varsayalım. O da şimdi, aynı şekilde, benim yönelimlerime sahiptir. Ona diğer taraftaki çimenlerin her zaman daha yeşil olmadığı konusunda dostça bir uyarıda bulunuyor olabilirim. Buna rağmen, hava tahmini konusunda hiç temelim olmadığını düşünürse şaşırtılabilir ve ona inanmayabilir. Şimdi, komşumun, biraz önce telefonda Avustralya'daki kardeşimle konuştuğumu öğrendiğini varsayalım. O zaman, sözcelemim temelindeki gerekçelerimi hatırlayabilir ve böylece konuyu tamamen anlayabilir. Bunu yapmak için arkasında yatan gerekçeleri kabul etmesi ve hatırlaması ya da doğru geçerlilik savını bilmesi gerekir.

İtirazlar

Habermas'ın anlam kuramı, diğer programlardan çok daha ağır bir eleştiriye maruz kaldı. Şu ana kadar doğru geçerlilik savlarını –kesinlemeyle ya da kesinlenen içeriğiyle ya da her ikisiyle birden– yapanın neyle ilgili olduğuna, normatif doğruluk-geçerlilik savlarını –sözcelemlerle, eylemlerle ya da temel oluşturan normlarla– yapanın neyle ilgili olduğuna ilişkin bazı hileli sorular yönelttik. Bu eleştirilere cevaben oluşturulmuş bütün bu çeşitli gelişme ve yönelimleri açıklamaya girişmeyeceğim. Ancak, pragmatik anlam kuramına karşı en önemli iki itiraza dikkat çekmek için ara vermeden konu değiştirmek de yanlış olabilir.

Birincisi, Habermas'ın *Verständigung* ve *Einverständnis* terimlerindeki çift-anlamlılık merkezinde toplanır. Sosyal

düzenin paylaşılan anlamalara ve anlamlara dayandığı savı, sosyal düzenin özneleraarası anlaşmaya dayanması savından önemli ölçüde farklıdır. Paylaşılan anlama ve anlamlar, anlaşmalara yetmeyebilir. Sözleşmeciler gibi birçok sosyal kuramcı, sosyal düzenin anlaşmalara dayanmasından ve bu anlaşmaları uygulamak için gerekçelerin olmasından memnundu. Ancak, sosyal düzenin tek başına paylaşılan anlam ve anlamalara dayanması iddiası tamamıyla başka bir şeydir ve eğer doğruysa şaşırtıcıdır. Habermas sıklıkla birbirine söyledikleri şeyleri basit biçimde anlamanın sonucu olarak toplumsal ve ahlaki kurallara iyice sarılacak bir toplumun üyelerinin mantıksız sözlerinden dolayı suçlandı.

İkinci itiraz, doğruluğa, normatif doğruluğa ve dürüstlüğe ait üç farklı geçerlilik savı olduğu yönündeki tartışmalı görüşünü hedef alır. Habermas sadece bir çeşit anlam –doğru koşullu anlam– kuramı olduğu düşüncesini ve "memnun oldum" ya da "hırsızlık yapma!" gibi, teknik olarak konuşmak gerekirse, anlamsız ve doğru koşulları olmayan önermeleri kabul etmez. Ancak, onun üç farklı tür anlam –üç geçerlilik savı tipi olarak sunuldu– olduğunu söyleyen alternatifi daha az çekici görünür. "Usule aykırı olarak bana ters cevap verdi" yönündeki karışık önerme örneğini ele alalım. Önermenin ilk bölümü sanki doğru bir geçerlilik savında bulunuyormuş ve ikinci bölümü de normatif doğruluk temelli geçerlilik savında bulunuyormuş gibi görünür. Öyleyse, bütün bir şeyin anlamını nasıl anlarız? Doğal dil, normatif, anlambilimsel ve açıklayıcı içerikleri pürüzsüzce bir araya getirir: "Öğrenci kitabımı kendisininmiş gibi kullandı!" önermesi aynı zamanda bir gerçeği bildiriyor, bir

norm ihlal edildiği için bir onaylamama davranışını ifade ediyor ve özneye ait duyguları gösteriyor olabilir. Habermas'ın anlama kuramının, bu birbirinden ayrı çeşitli görüşleri toparladığı ve farklı geçerlilik ölçütlerini atadığı görünüyor.

Bu eleştiriler iyi amaç güdüyor da olsa, Habermas'ın sosyal kuramına hazırlık olarak tasarlanan dil, anlam ve doğru araştırmalarını unutmamak gerekir. O daima anlam kuramları ve anlamanın sosyal kuram için yapabileceği şeylerle, sosyal kuramın onlar için yapabileceği şeylerden daha çok ilgilendi ve böylece amaçlarını daha verimli hale getirebilecek dil felsefesinin kırıntılarını toplamaya yöneldi. Anlam kuramında yanlış yorumlamaların ve hataların olması temelinde Habermas'ın bütün felsefesini fırlatıp atmayı istememeliyiz. Daha çok, onun sosyal, ahlaki ve politik kurama varmasına olanak sağlayan pragmatik anlam kuramı algılarının ne olduğu sorusu üzerinde odaklanabiliriz.

İletişim ve Söylem

İletişimsel eylem ve söylem içerikleri, Habermas'ın pragmatik anlam kuramıyla sosyal ve ahlaki kuramları arasında merkezi bir bağ oluşturur. Hikâye, şimdiye kadar bir söz ediminin onun geçerlilik savına bağlı olmasıdır. Geçerlilik savları, konuşmacının, karşısındakini sözcelemi kabul etmeye ikna edebileceği gerekçelerin desteğini ortaya koyabileceği bir güvence ya da garanti olarak işlev görür. Çoğu zaman, bu garanti, dinleyici tarafından üstü örtülü biçimde kabul edilir ve etkileşimleri koordine etmeye yeterli olur.

Birisi, basit bir isteği anladığında ve razı olduğunda, hem konuşmacı hem de dinleyici bir uzlaşmaya vararak sorunsuz biçimde iletişimden eyleme geçerler ve eylemler dolaylı şekilde geçerlilik savlarınca koordine edilir.

İletişim kesildiğinde ve geçerlilik savı dinleyici tarafından reddedildiğinde ne olur? Dinleyici, konuşmacıdan gerekçelerini ortaya koyarak geçerlilik savını iyi yapmasını talep ederse, eyleyenler anlaşmazlık yoluyla bir eylem durumundan bir söylem durumuna itilir. Söylem, iletişim hakkında iletişimdir, eylem bağlamında bozulmuş uzlaşmaya kafa yoran iletişimdir. Ofisimde bulunduğunuzda benden sigara içmememi istediğinizi ve benim isteğinize karşı çıktığımı varsayın, çünkü, biliyorum ki, siz de sigara içiyorsunuz. İsteğinizin arkasındaki gerekçeleri soruyorum. Kısa bir zaman önce sigarayı bırakmış olduğunuzu ve bu alışkanlığın tekrar istek uyandırmasını istemediğinizi belirten bir cevap verebilirsiniz. Bu noktada, gerekçelerinizi kabul edebilir ve sigara içmekten vazgeçebilirim. Habermas'ın görüşü aracılığıyla, akılla yönlendirilmiş uzlaşmaya ulaşmış (bu cümle *rationales Einverständnis* cümlesinin kabul edilen İngilizce çevirisidir) ve düzgün biçimde eylem bağlamına geri dönmüş söylemin (kısaca) içine girdik.

Söylem hakkında dikkat edilmesi gereken dört nokta vardır. Birincisi, söylem dil ya da konuşmanın sinonimi değildir, ancak akılla yönlendirilmiş bir uzlaşmaya varmayı amaçlayan konuşmanın aydınlatıcı biçimi için teknik bir terimdir (İEK 1, 42). İlke olarak, söylem, gerçek bir uzlaşma mevcut olmasa bile, her zaman akılla yönlendirilmiş bir uzlaşmayı amaçlar. İkincisi, "söylem" terimi, esas olarak felsefeciler ve bilgiçlerce yürütülen dilbilimsel eylemin tu-



10. Söylemin üç tipi

haf ve nadir bir biçimini belirtmez. Gündelik hayatın temelini oluşturan haklı çıkarmayı ve uslamlamanın genel pratiğini belirtir. Söylem sadece bir dil oyunu değildir, çünkü, Habermas'a göre, sosyal dünyada birçok şey yanında öncelikli bir konuma sahiptir. O, söylemin modern toplumlardaki günlük anlaşmazlıkları düzenlemek için bir ihmal mekanizması olduğunu varsayar. Bu, gözleme dayalı deneyci varsayımdır. Söylemin işlevi, başarısızlığa uğramış bir uzlaşmayı yenilemek ya da tamir etmek ve sosyal düzenin akıl temelini yeniden oluşturmaktır. Bu, söylemin pratik bir analizine dayalı yapıcı savdır.

Üçüncüsü, söylem içeriği, geçerlilik savı içeriğine çok yakından bağlıdır. Söylem, dinleyici tarafından, geçerlilik savını iyi yapması için konuşmacıya karşı çıkarılan bir meydan okumayla başlatılır. Üç tip geçerlilik savı (doğruluk, normatif doğruluk, dürüstlük) olduğu için, karşılık olarak üç tip söylem (kuramsal, ahlaki ve estetik) vardır.

Örneğin, sigara içmekten kaçınmak isteği üzerine kurulmuş normatif doğruluk-geçerlilik savını iyi yapmaya kalkışan bir söylem, Habermas'ın kuramında, ahlaki-pratik bir söylem olabilirdi. Bir doğru geçerlilik kuramına meydan oku-

maktan ortaya çıkan herhangi bir söylem, kuramsal söylemdir. (Burada dikkatli olmalıyız: "Kuramsal" terimi normalde olduğundan daha geniş bir anlamda kullanılmıştır.)

Dördüncü ve sonuncu noktaysa, söylemin oldukça karmaşık ve disipline edilmiş bir pratik olduğu, bir ağız dalaşı olmadığıdır. Bu yüzdendir ki, uslamlama, kesin tanımlanabilir ve formüle edilebilir, aşağıda sözü edilen kuralları kapsayan bir pratiktir. Habermas bu kuralları söylemin "idealleştiren pragmatik önermeleri ya da kısaca söylemin kuralları" olarak ifade eder.

Söylemin Kuralları

Habermas, kuralların üç seviyesini tanımlar. Birinci seviyede, çelişik olmama ilkesi ve tutarlılık gerekliliği gibi temel mantıksal ve semantik kurallar vardır (ABİE, 86). İkinci seviyede, her katılımcının sadece gerçekten inandığı şeyi ileri sürmeyi üstlenmek zorunda olduğu samimiyet ilkesi ve katılımcıların hem dile getirdikleri isteği haklı çıkarmayı hem de bir bahane değil de gerekçeleri ileri sürmeyi üstlendikleri sorumluluk ilkesi gibi yönetimsel yöntem normları vardır. Üçüncü seviyede, söylem sürecini zorlamaya, bastırmaya ve eşitsizliğe karşı koruyan ve sadece "daha iyi bir uslamlamanın güçsüzleştirilmiş gücü"nün kazanımını güvence altına alan normlar vardır. Bunlar, şu kuralları kapsar:

1. Konuşma ve eyleme yeterliliğindeki her öznenin söylem içinde yer almasına olanak sağlanır.

2. a) Kesinleme ne olursa olsun, soruya herkes kabul edilir.
   b) Söylemdeki kesinleme her neyse, herkesin tanıtmasına izin verilir.
   c) Herkesin, davranışlarını, isteklerini ve ihtiyaçlarını ifade etmesine izin verilir.
3. Yukarıdaki (1) ve (2) maddeler ilan edilince, konuşmacı, iç ya da dış baskıyla haklarını kullanmaktan alıkonamaz.

(ABİE, 89)

Habermas söylemin kurallarını "pragmatik önermeler" olarak adlandırır, çünkü onlar söylem *pratiğinin* üstü kapalı önermeleridir. Söylem kuralları, bir yerlere not edilmiş satranç ya da scrabble oyununun kurallarıyla küçük benzerliklerinden çok, bir dilin sözdizimsel kurallarına benzeyen kurallardır. Herhangi biri, bu kuralları, ne olduklarını söyleyemeden ya da onların arkasından giden birisini tanımadan kusursuzca takip edebilir. Habermas söylemin bu pragmatik önermelerinin *gerekli* olduğunda ısrar eder, çünkü söyleme –gerekçelerin verilmesi ve alınmasında– katılan hiç kimse bu önermeleri yapmaktan kaçınamaz. Söyleme girmek sadece samimi olmak, sözcelemlerini haklı çıkarmak, kendisiyle çelişmemek, diğer katılımcıları akıldan çıkarmamak ve buna benzer şeylerin sorumluluğuna maruz kalmaktır. Bunlar ikinci bir anlamda da gereklidir. Modern toplumlarda eyleyenlerin anlaşmazlıkları çözmesinin yöntemi olarak söylem ve iletişimden daha uygun bir alternatif yoktur. Onlar toplum temelinde ve bireylerin karakterinde oldukça derin biçimde yer etmiştir.

Sonuç olarak, katılımcıları akılla yönlendirilmiş uzlaşma idealine doğru yönlendiren, *idealleştiren* söylemin ku-

rallarıdır. İlgili tüm tarafların düşüncelerinin dinlendiği, hiçbir uslamlamanın hesaba katılmadan keyfi biçimde dışlanmadığı ve sadece daha iyi bir uslamlama gücünün üstün geldiği bir söylemin başarılı olması durumunda herkes tarafından kabul edilebilir gerekçeler temelinde, bir uzlaşma sonucu ortaya çıkacaktır. Zamanın sınırlı ve katılımcıların hata yapmaya eğilimli olduğu gerçek hayatta sadece söylemler bu idealleri daha üstün ya da daha düşük bir seviyeye çekecektir. Bununla birlikte, bu idealler hâlâ genişliği, kapsayıcılığı güvence altına almanın, baskı ve kandırmanın uzak olmasını sağlamanın düzenleyici etkisine sahip olabilir. Bu idealler düzenleyicidir, ancak aynı zamanda iletilen uslamlama pratiğinin gerçek olabildiği ölçüde gerçektir.

Birisinin söylem kurallarını nasıl tanımlayacağı sorusu zor bir sorudur. Habermas herhangi birisinin kendiyle çelişik eyleme aygıtı aracılığıyla, söylemin kaçınılmaz orijinal önermesi olan her kuralı sergileyebileceğini düşünür. "Yağmur yağıyor ancak ben buna inanmıyorum" ya da "kar beyazdır ancak karın beyaz olduğu doğru değildir" gibi önermeler aykırı sözlerdir. Bu, konuşmacının bu önermeleri dile getirerek, üstü kapalı biçimde, içeriklerince açıkça yadsınacak bir doğruluk savında bulunması nedeniyledir. Habermas, bu tür pragmatik anlam önermelerinin, önermeli anlamlarıyla çelişmesinden memnundur. Benzer durumlarda, "bazı insanları söylemin dışında bırakarak akılla yönlendirilmiş bir uzlaşmaya vardık" gibi kendiyle çelişik bir eylemeyi içeren önermeleri uslamlar. Bu durumda, kendiyle çelişik eyleme aygıtı, söylemin birinci ve buna benzer her kuralını haklı çıkarmak için kullanılabilir. Kuralın, söylemin orijinal kuralı olup olmadığı, onun açıkça yadsıma

üreten bir çelişki eyleyici olup olmadığını görmekle ortaya çıkarılabilir.

Geçerlilik, Doğru ve Normatif Doğruluğa Bir Bakış

Çeşitli parçaları bir araya getirerek, uzlaşma tezi, akılcı tez ve söylem kavramı Habermas'ın geçerlilik temelli pragmatik anlayışını daha keskin bir noktaya getirir. Bunu yapmanın en açık ve temiz yolu aşağıdaki koşullu geçerlilik-uzlaşmasıdır.

> Geçerlilik→Koşullu Uzlaşma: Herhangi bir "*p*" sözcelemi için: "*p*" geçerliyse, o zaman, "*p*" akılla yönlendirilmiş uzlaşmaya karşı yükümlüdür.

Bu formül, Habermas'ın geçerlilik kavramına temel oluşturan yapısını daha biçimsel bir yolla anlatmak için benim yaklaşımımdır. Burada bir ikaz yapmak uygun olacaktır. Bu ya da birazdan göreceğiniz iki formülü Habermas'ın eserlerinde görmezsiniz. Bu formüller sadece Habermas'ın oldukça yayılan ve dağınık geçerlilik, doğru ve normatif doğruluk yorumlarını yakalayabilmek ve birbirleriyle olan kavramsal ilişkilerini ortaya koymak için çok özlü (öyle umuyorum) ve yararlı bir yöntemdir.

Anlamlı bir sözcelemde ya da iletişimde bulunmak, yukarıda anlatılan kurallara göre, peşine düşülmüş bir söylemde, katılımcılar tarafından kabul edilebilecek gerekçeleri ortaya koymayı üstlenmek için bir geçerlilik savın-

da bulunmaktır. Habermas sadece anlam kuramının temelini oluşturan içeriğin doğrudan daha çok geçerlilik olduğu savında bulunmaz, aynı zamanda doğrunun kendisinin bu temeli oluşturan geçerlilik kavramına özgü bir özellik olarak anlaşılabileceğini ileri sürer. Söylemek istediği şey, doğru kavramının gerekçeleriyle ve elde edilen uzlaşmanın pragmatik işleviyle aynı bağlantıya sahip olduğudur.

> Doğruluk→Koşullu Uzlaşma: Herhangi bir "*p*" sözcelemi için: "*p*" doğruysa, o zaman, "*p*" akılla yönlendirilmiş uzlaşmaya karşı yükümlüdür.

Dahası, Habermas, normatif doğruluğun, temel oluşturan kavramın bir özelliği olarak da anlaşılabileceğini ileri sürer. Normatif doğruluk kavramı, o zaman, biraz farklı bir formülle anlaşılabilir.

> Normatif Doğruluk→Koşullu Uzlaşma: Herhangi bir "*p*" sözcelemi için: "*p*" normatif doğruysa, o zaman, "*p*" akılla yönlendirilmiş uzlaşmaya karşı yükümlüdür.

Ahlaki bir sözcelemde bulunmakla, dolaylı olarak eylemin temel oluşturan normunu desteklediğimi belirtiyorum. "*P*" kesinlemesi eyleminde, *p*'nin doğruluğu konusunda kendimi bağlayacak biçimde fikrimi söyleyerek "hırsızlık yanlıştır" önermesini ileri sürdüğümde, *hırsızlık yapma* temelini oluşturan normu desteklediğimi belirtiyorum. Temel görüş, bir tarafta farklı geçerlilik ölçütleri ve kesinlemelerinin, diğer tarafta ahlaki eylemler ve söz edimlerinin

olduğu önermeler ve eylemelerin aynı yapıya ve aynı pragmatik işleve sahip olduklarıdır.

Habermas, doğru ve normatif doğru içeriklerinin benzer oldukları sonucuna varır ve yukarıdaki formüller benzerliğin ne olarak düşünülmesi gerektiğini gösterir: Bir tarafta birbirleriyle ilgili olarak geçerlilik, doğru ve normatif doğruyla koşulluluğu, diğer tarafta akılla yönlendirilmiş uzlaşmayı içerir. Geçerli, adil ya da doğru olması adına iddia edilen şey ne olursa olsun, uygun bir şekilde peşine düşülmüş söylem içinde katılımcıların onayını zorunlu olarak elde edebilir. Bağlantı sadece özelleştirilmiş pragmatik anlamda "gerekli"dir, yani konuşmacılar, dinleyiciler ve aslında genel olarak eyleyenler bu bağlantıyı kurmaktan kaçınamaz. "Öyleyse, o zaman" bağlantısı, mantıklı anıştırmayı değil, pragmatik anıştırmayı gösterir.

Sonuç olarak, Habermas da bize bu benzerliği bir açıklamayla verir. Doğru ve normatif doğru benzerdir, çünkü her ikisi de düzgünlüğün tek temelini oluşturan normun özellikleridir: Doğru ve normatif doğru, geçerlilik cinsinin türleridir. Normatif doğru ve doğruyla ilişkisi ve söylem kavramı hakkında daha fazlasını sonra söyleyeceğim. Şimdi, sosyal kuram programına yönelmek zorundayız.

IV. Bölüm

SOSYAL KURAM PROGRAMI

Habermas'ın sosyal kuramının temel sorusu şudur: Sosyal düzen nasıl mümkün olabilir? Habermas'ın cevabı, modern ve dünyevi bir toplumda sosyal düzenin, esas olarak, sosyal entegrasyonu –toplumu bir arada tutmak için yapıştırıcı görevi gören– birlikte oluşturmaya yardım eden ve devam ettiren iletişimsel eyleme (geçerlilik savlarınca koordine edilen eylem) ve söyleme dayanmasıdır. Bunu, karşılıklı olarak birbirini destekleyen *İletişim Eylem Kuramı*'nın aşağı yukarı birinci ve ikinci ciltlerine karşılık gelen iki bölümlü bir kuram aracılığıyla yapar. İlk bölüm esas olarak kavramsaldır. Habermas, iletişimsel eylemle araçsal ve stratejik eylem arasında kategorik bir ayrım yapar ve araçsal ve stratejik eylemin iletişimsel eylem üzerinde bir asalak olduğunu göstermeye çalışır. İkinci bölüm, toplumun neye benzediği ve neden oluştuğunun kuramı, yani toplumsal varlıkbilimdir. Habermas, modern toplumların, her biri kendi başına iletişimsel ve araçsal eylemin sığınağını ve

aynı amaca hizmet eden toplumsallığın iki temel alanını, yani yaşama evreni ve sistemi içermesinden memnundur.

Kavramsal Uslamlama

Habermas, iletişimsel eylemle araçsal ve stratejik eylemi ayrı ayrı değerlendirir. (Ben araçsal ve stratejik eylemi aynı potada değerlendiriyorum. Ancak araçsal eylemle stratejik eylem arasında gerçekten önemli bir fark vardır: Habermas'a göre, bireysel eyleyen, iyi ya da kötü, istediği bir amacı elde etmenin aracı olarak bir şey yaparsa, bu araçsal eylemdir; kendi amaçlarının gerçekleşmesinin bir aracı olarak başkalarına bir şey yaptırmakla ilgileniyorsa, bu bir çeşit stratejik eylemdir. Önemli nokta her ikisinin de iletişimsel eylemden farklı olmalarıdır.)

Araçsal eylem, belirlenen amaca giden en iyi yöntemin hesaplanması, araçsal akıl yürütmenin pratik sonucudur. Habermas, araçsal eylemin iki kriterinin olduğunu ileri sürer: Eylemin amacı önceden ve gerçekleşme aracından bağımsız olarak belirlenmiştir ve nesnel dünyada gelişigüzel olarak gerçekleştirilir. İletişimsel eylem bu kriterleri karşılamaz – gerçekleşme aracından ve sözden bağımsız biçimde belirlenemez ve gelişigüzel meydana getirilebilecek bir şey değildir.

Nedenini görmek için daha önceki bir örneğe geri dönelim. Sigara içmemi engellemek için basitçe yangın söndürücüyü bana doğrultup şöyle diyebilirsiniz: "Sigaranı yakarsan, bununla söndürürüm". Tehdidinizi ciddiye almak için gerekçem olduğunu, tamamen ıslanmaktan kaçınmak istediğimi varsayalım. Böylece, beni itaat ettirme konusun-

da başarıya ulaştınız. Bununla birlikte, itaat etme eylemim bu terimin normal anlamında gönüllü olmayacak çünkü reddetme seçeneği gerçekten seçebileceğim bir seçenek değildir. Böylece, beni, isteğinize boyun eğmeye zorladınız ve neden oldunuz. Bir önceki bölümde değindiğimiz alternatif bir senaryoda, isteğiniz için gerekçelerinizi kabul etmem temelinde başarıya (isteğinize boyun eğmem) ulaşırsınız. Bu şekilde bir kabul ya da uzlaşmaya varma sizin neden olduğunuz bir şey değil, ancak, sanki beni katılmaya davet ettiğiniz iki yönlü bir sürecin sonucudur.

Habermas, iletişimsel ve araçsal eylemin sadece eylemin farklı tipleri olduğunu değil, aynı zamanda diğer tiplere indirgenemeyen ve temel olduklarını ileri sürer. Ayrım, hem kavramsal hem de gerçektir. Eylemin anlaşılabileceği iki yol vardır ve sosyal dünyada gerçek eyleyenlerin birbirlerini etkileyebilecekleri iki farklı yol vardır.

Uslamlamanın ikinci aşamasını ayırt etmek daha zordur. Habermas'ın ulaşmak istediği sonuç açıktır ancak onu uslamlamak o kadar da açık değildir. Habermas, ilk olarak uygun bir toplum açıklamasının, iletişimsel eylem içeriğine yol açması gerektiğini, ikinci olarak gerçek hayattaki başarılı eylemin, uzlaşmaya varma kapasitesine bağlı olduğunu göstermek ister. Bu amaca uygun olarak, *edimsöz* ve *etkisöz* etkileri arasındaki ayrım özelliğinde sözedim kuramının analizine yön verir. Bu ayrım, sıradan dil felsefesini ilk başlatanlardan biri olan Oxfordlu felsefeci J. L. Austin (1911-1960) tarafından tanıtıldı. Habermas her zaman olduğu gibi bu ayrımı kendi amaçları doğrultusunda uyarlar. Habermas'a göre, bir sözedimin edimsözlü etkisinin, akılla yönlendirilmiş bir uzlaşma elde etmesi ya da uzlaşmaya

varan bir yöntem aracılığıyla bir amaca ulaşması gereklidir. Bir önceki örnek bu noktayı güzel biçimde ortaya koyar. Sözceleminizin edimsözlü amacı, bana sadece sigara içirtmemeniz değil, aynı zamanda isteğinizi geçerli ve akla uygun biçimde kabul ettirmeniz *ve* ona gönüllü olarak razı olmamı sağlamanızdır. Tersine, etkisözlü etki, anlamayı elde etmekten başka bir sözedimine sahip olan etkidir. Sizi ikaz etmekle alarma geçirebilirim ya da muhtemelen şaşırtabilirim. Etkisözlü etkiler daha gizlidir, ancak belki iyi, belki kötü belki de her ikisi birden olabilir.

Habermas, sözedimlerin kendilerini yorumladığını savunur. Önümde caddede koşan birisini gördüğümde, koşan kişi acele ediyor, bir şeyden kaçıyor ya da egzersiz yapıyor olabilir. Genel olarak, eylemlerini, dışarıdan göründüğü biçimiyle ya da davranışı temelinde kişiye tıpkı ikinci bölümde yakacak odun kesme durumunda yaptığımız gibi bazı önermeli yaklaşımlar yükleyerek yorumlayabilirdim. Sözedimlerle bunu yapmaya ihtiyaç duymuyorum çünkü onların edimsözlü amacı görüşe açıktır. Bir seminerde camın kenarında oturan bir öğrenciden camı açmasını istersem, öğrenci amacımın ne olduğunu ve muhtemelen yönlendirmemin iyi bir düşünceye sahip olduğunu bilir. Sözedimim, amaçlarımı ve yönelimlerimi açıkça gösterir. Söz, daha gizli amaçlara ya da etkisözlü etkilere ulaşmak için de kullanılabilir. Alarma geçmiş ya da alarm veren uygun bir tarzda "yangın!" diye bağırarak kütüphaneyi boşaltmaya çalışabilirim. Bu girişim sadece, bunu duyan insanların, onları gerçekten yangın konusunda uyardığımı düşünmeleri durumunda başarılı olacaktır. Ne *söylediğimi* anlayabilir ancak sözcelemimle gerçekten ne *yaptığıma* ilişkin bir fikirleri

olmayabilir, çünkü sözcelemimin etkisözlü amacı görüşe açık değildir. Sözcelemimin gerçek amacını bilmek için dinleyici, bir şeklide gizli ya da saklanmış stratejik amacıma giriş sağlamak zorundadır. Ancak bu giriş edimsözlü bir sözedimi aracılığıyla sağlanabilir. Habermas'ın sözedimlerinin analizi edimsözlü amaçları göstermeye yönelmiştir çünkü ilke olarak görüşe açıktır ve hem kuramsal hem de pragmatik olarak etkisözel amaçlardan daha temeldir. Bu noktayı genel olarak araçsal ve stratejik eylemlere kadar genişletir ve iletişimsel eylem temel ve özgürken diğer ikisinin iletişimsel eylem üzerinde asalak olduğu sonucunu çıkarır. Habermas'ın görüşünde, yangın söndürücüyü bana doğru yöneltme tehdidiniz, istediğiniz etkiyi yaratmış olabilir ancak gerekçelerini kabul edip onları anlayamadığım sürece eylemlerinizi tam olarak anlamış olmayacağım.

Habermas'ın analizi tartışılır ve akıl yürütme yönetimini takip etmek zordur ancak yöneldiği sonucu görebiliriz: Genel olarak sözedimlerin ve eylemlerin anlamı araçsal olarak anlaşılamaz. Bu Habermas'ın uslamlamasının, sosyal düzeninin araçsal ve bireyci hesaplarına karşı anahtar parçadır. Toplumun atomcu ve araçsal fotoğrafları, eyleyenler arasındaki iletişim görüngüsünün açıklamasını yapamaz ve bu nedenle toplum üzerinde bütünleştirici etkiye sahip değildir. Şimdi, yanlış bir akıl yürütme fotoğrafıyla yanlış anlam kuramını birleştiren eylemlerin anlamını anlama sorusunun standart cevabını düşündüğü için Habermas'a müteşekkir olabiliriz. Standart görüşte, eylemlerin anlamı, dışsal davranışları temelinde bir başına bireylere atfedilmiş önermeli davranışların doğru koşuluna ve her birinin kafasında oluşturduğu mantıklı çıkarsamalara bağlıdır. Sonuç,

kendi amaçlarına ulaşmanın en iyi yöntemini hesaplayan birbirinden ayrı bireylerin bir kitlesi olarak toplumun yanlış bir fotoğrafıdır. Bu fotoğraf, erken dönem modern felsefesi aracılığıyla eski Yunanlılardan günümüze kadar gelen insanoğlunun çıkarcı olduğu yaygın antropolojik görüşüyle uzlaşır. Hobbes'un etkisi altında modern sosyal kuramı ve ussal seçim kuramı, toplumu benzer koşullar içinde düşünür. Habermas'ın gözünde bu tip yaklaşımlar, eyleyenler arasında toplumsal bağları biçimlendirmede söylemin ve iletişimin kritik rolünü ihmal eder ve sonuç olarak insan birlikteliğini yeterince anlayamaz.

Toplumsal Varlıkbilim

Habermas'ın toplumsal varlıkbilimi, 20. yüzyıl geç dönem toplumunu meydana getirmenin bir kuramıdır. Bu kuramın merkezi, her birinin kendi başına ayrı kurallarının, kurumlarının, davranış biçimlerinin olduğu sosyal hayatın iki ayrı alanı, yani yaşama evreniyle sistem arasındaki ayrımdır. Yaşama evreni ve sistem, iletişimin ve araçsal eylemin kendi özel dünyalarıdır ve Habermas burada tekrar ikincisinin –sistem– birinciye bağlı olduğunu savunur. Aralarındaki ilişki konusunda bir şey söylemeden önce bu iki terimi daha yakından incelemeliyiz.

Yaşama Evreni

Yaşama evreni, diğerleriyle paylaştığımız bilinen dünya için kullanılan bir kavramdır. Görüngübilimi keşfeden ve

Heidegger'e öğreten Alman felsefeci Edmund Husserl (1859-1938) bu terimi ilk kez, doğa bilimler görüşünü matematikleştiren ve nesneleştiren kuramsallıkla, sıradan insanların dünyaya karşı doğal ve ön kuramsal davranış arasındaki farkı göstermek için kullandı. Habermas da buna benzer bir şey yapar. Yaşama evreni, toplumsal hayatın resmî olmayan ve pazarlanmamış ilgi alanları için kendi kimliğidir: Aile, ev, kültür, örgütlü partiler dışındaki politik hayat, devasa medya kuruluşları, gönüllü örgütler v.b.

Toplumsallığın bu düzenlenmemiş alanları, paylaşılan anlam ve anlamalara sahip olmayı şart koşar ve toplumsal bir çevren bilinen için diğer insanları sorunlarla yüz yüze getirir. Bu çevren, iletişimsel eylemin karşısında yer alan ortamdır. Çevrenin bu görüngübilimsel metaforu yıkıcıdır. Bir çevren, normal şartlar altında bir insanın görüş alanının sınırını belirler. Görüş alanı birleştirilir ancak bir bütünlük değildir çünkü tamamı bir defada kavranamaz. Bütün çevreni görüş alanı içine alamayız çünkü bir seferde sadece bir yönde görebiliriz. Bir çevren aynı zamanda derinliklidir: Hareket ettiğimizde azar azar da olsa sınırı değişir. Geometrik figürün sınırı ya da, tersine, yerin bir parçasının sınırı sabittir ve ölçülebilir.

Benzer yolla, yaşama evreninin paylaşılan anlam ve anlamaları bir bütünlüğü değil, bir birlik beraberliği biçimlendirir. Bu örgünün herhangi bir parçası temalaştırılabilir ya da görüşe dahil edilebilir ancak tamamı bir seferde temalaştırılamaz. Yaşama evreninin içerikleri değişime ve yenilenmeye açıktır ancak yaşama evrenindeki değişim zorunlu olarak azar azar ve kademelidir. Bu değişim kademeli olsa da kökten ve eksiksiz olabilir. İlke olarak yaşama evreninin

her bir parçasının gözden geçirilmesi ve değiştirilmemesi için hiçbir gerekçe yoktur. Bu, yaşama evreninin dille paylaştığı bir özelliğidir ve rastlantısal biçimde olmayan iletişim için yaşama evreninin aracıdır. Viyana Okulu dil felsefecisi Otto Neurath (1882-1945), dilbilimsel durumumuzun dikkate değer biçimde canlı bir imgesini ortaya attı. Açık denizde bir teknedeyiz. Tekneyi kuru bir doka çekip dışarıdan inceleyemeyiz ancak çürümüş herhangi bir parçasını teker teker değiştirip teknenin su üstünde kalmasını sağlayabiliriz. Aynı şey yaşama evreni için de geçerlidir. Habermas'ın resminde, yaşama evreninin ardı ardına tamir edilmesi görevinin başarılması iletişim eylem ve söyleme düşer.

Yaşama evreninin birkaç işlevi vardır. Eylem için genel çerçeve –eyleyenlerin uzlaşmaya varma temelinde paylaşılan gerekçeler yığınını, ortam bilgisini ve paylaşılan varsayımları kapsayan– sağlar. Bu paylaşılan genel çerçeve arka planda kaldığı ya da Habermas'ın söylediği gibi temalaştırılmadığı sürece, etkileri gizlenecektir, ancak olası ve gerçekten alışılmış uzlaşmaya varmayı mümkün kılan işlevlerini hâlâ sürdürecektir. Bu şekilde, bir yandan toplumsal bütünleşme için bir güçtür. Aynı zamanda yaşama evreninin sağladığı anlaşma platformu, eleştirel yansımanın ve olası anlaşmazlığın olabilirlik koşuludur.

Genel olarak, yaşama evreni, söylem ve iletişimin herhangi bir bireysel örneğine eşlik eden yanlış anlama ve anlaşmazlığa düşme riskini küçülten toplumsal anlamın gösterişli olmayanıdır. Başarılı bir iletişimsel eylem her zaman yerini alır, yaşama evrenini geri besleyen ve onu yenileyen bir uzlaşmaya ulaşılır. Böylece yaşama evreni iletişimsel eylemi destekler ve iletişimsel eylem de karşılık olarak,

paylaşılan bilgi birikimini ağzına kadar doldurarak yaşama evrenini besler. Yaşama evreni böylece, sosyal bölünmeye karşı, anlamların parçalanmasına direnç göstermek ve eylem anlaşmazlıklarının patlak vermesini engellemek için bir çeşit sağlam dayanak olarak işlevini görebilecektir.

Sonuç olarak, yaşama evreni, toplumun kültürel kopyası ve sembolik aracıdır. Yaşama evreni, her ne kadar iletişim ve söylemin eleştirel gözleri aracılığıyla da olsa geride bırakılan gelenekler aracılığıyla araçtır. Çok büyük toplumsal kargaşanın olmadığı normal şartlar altında, yaşama evreni bilginin (teknik, pratik, bilimsel ve ahlaki) her türlüsünün gelişmesi ve değişimi için bir araç olarak hizmet eder.

Sistem

Sistem, araçsal eylemin oluşturulmuş kalıplarını ve tortulaşmış yapılarını belirtir. Sistem, dışsal amaçlara uygun biçimde eyleyenlere zorla kabul ettirilen para ve güç olarak iki alt başlığa bölünebilir. Para ve güç, bir taraftan kapitalist ekonominin kendi "yönetici medyasını" (içkin yönetici ve düzenleyici mekanizmalar), diğer taraftan devlet idaresi, sivil hizmet ve devlet onaylı partiler gibi ona bağlı kurumları biçimlendirir. Habermas'a göre, para ve güç sistemleri, eyleyenlerin doğal olarak, araçsal davranışın önceden oluşturulmuş parçalara bölünmesi sonucunda toplumsal hayatın yüzeyinde derin kanallar açar. Örneğin, bir şirket için çalışan üst düzey ya da sıradan herhangi bir kişi, finanssal amaçları yakalamak amacıyla rolleri doğrultusunda eylem kalıplarına sokulacaktır. Araçsal eylemin amaçları, uzlaş-

maya varmaktan bağımsız ve daha önceden belirlendiği için, sistem içinde yönetilen eylemlerin temel amaçlarının birçoğu önceden ayarlanmıştır ve çalışanlar tarafından seçilmez. Üstelik, bunları gerçekleştirmek çalışan eyleyenler için her zaman açık seçik de olmayacaktır. Farkında olsunlar ya da olmasınlar, Manchester United futbol kulübünü destekleyenler, Manchester United plc şirketinin kendi hissedarlarına paylarını ödemesi için yeterli para kazanması amacına hizmet eder.

Güç ve para alt sistemlerinin temel işlevi, mal ve hizmetlerin dolaşımı ve üretimi anlamına gelen toplumun çoğalma malzemesi olmasıdır. Ancak yaşama evreninin yaptığına benzer çok önemli bir işlevi yerine getirirler; şurası bir gerçek ki eylemleri koordine ederler ve kendi başlarına bütünleştirici bir etkileri vardır. Habermas, bu etkiyi, yaşama evreni tarafından sağlanan "toplumsal bütünleşme"nin aksine, "sistem bütünleşmesi" olarak adlandırır. Toplumların, sanayileşme ve modernleşme sonucunda daha karmaşık ve daha büyük ve insanların daha devingen hale gelmesiyle sosyal bütünleşmenin görevi gittikçe zorlaşır. Bu koşullar altında, ekonomi ve devlet yönetimi gibi sistemler, söylem ve iletişime düşen yükü hafifletir; toplumu bir arada tutmaya yardım eder.

Burada Habermas'ın, özellikle kapitalist ekonomiye ve genelde araçsal ussallığa karşı neredeyse tamamıyla olumsuz bakan Adorno ve Horkheimer'dan nasıl ayrıldığını görebiliriz. Habermas *kendince* ne araçsal ussallığa ne de onun araçsal mantığını –devlet ve piyasa ekonomisi– içeren kurumlarına düşman değildir. Onların önemli ve gerekli sosyal işlevleri yerine getirdiğini ve onları ortadan kaldırma-

nın ya da onlar olmadan yapmaya çalışmanın bir seçenek olmadığını bilir.

Yaşama Evreni ve Sistem Arasında Bazı Farklılıklar

Habermas, sistemin toplumsal hayata katkılarını kabul eder ancak sistemle bütünleşmenin içkin tehlikelerini göstermeye isteklidir. Para ve güç sistemleri, eyleyenleri, anlama ve uzlaşmayla bağıntılı olmayan amaçlar doğrultusunda yönlendirir. Bunu iki sonuç izler. Birincisi, ekonomik ve idari eylemlerimizin öneminin anlamı sıkça olduğu üzere dikkatimizden kaçabilir. Sistemler, eyleyenlerin amaçlarını gizlediği ve eylemin sonuçları üzerinde dikkatle düşünmediği eylem kalıplarını güçlendirir ve kurumlaştırır. Onlar bu yolla, eylemlerin anlamlarının, sözlerin ve eylemin sonuçlarının anlaşılabilir ve görüşe açık olmasına çalışan yaşama evreninin (iletişimsel eylemin sığınağı) tersine, bir çeşit içkin anlaşılmazlığa sahip olur. İkincisi, sistemde (yaşama evrenindeki eyleyenlerden farklı), eyleyenlerin nihaî amaçları gerçek anlamda kendilerine bağlı değildir. Yolları seçebilirler ancak eylemlerinin nihaî sonuçlarını seçemezler. Sonuç olarak, sonuçları sistemin değil de kendisinin seçmesi arayışı olarak anlaşılan yaşama evreninin özerkliğe neden olduğu söylenebilir.

Bu farklılık, eyleyenleri aşağıdaki duruma yöneltir. Yaşama evreni eyleyenlerin eylemlerini geçerlilik savları aracılığıyla koordine eder. Bu süreç tarafından eylemlerinde üretilen kısıtlamalar, geçerlilik savlarının karşılıklı tanınmasın-

dan meydana gelmeleri kadar eyleyenlerin kendilerince belirlenmiş ve içsel olmasındandır. Bunun tersine, para ve güç sistemleri, hiçbir şekilde eyleyenlere bağlı olmayan eylem üzerinde dışsal kısıtlamaları zorla kabul ettirir. Sistem böylece, insan kontrolünden kaçan ve insanın sorumluluk almaması gereken ve alamayacağı özerk içsel mantıklı bağımsız bir gerçekliğin, yani Habermas'ın "sözde doğal gerçeklik bloğu" olarak adlandırdığı şeyin görünümünü alır.

Yaşama Evreninin Sömürgeleşmesi

Habermas, modern toplumların, sistemle yaşama evreni arasında kırılgan bir denge üzerinde olduğuna dikkat çeker. Buna ek olarak, sistem, yaşama evrenine sıkıca tutturulduğu için aslında onun üzerinde bir asalaktır; yaşama evreni önceliğe sahiptir. Habermas'a göre, yaşama evreni, sistemin tersine, kendi başına ayakta duran ve kendini yenileyen bir ortamdır. Sistem sadece, yaşama evreninden gelen anlam kaynakları temelinde iş görebilir. Bu tez bir parça deneycidir. Ancak Habermas onu aynı zamanda, iletişimsel eylemin önceliği için kavramsal uslamlama üzerine oturtur. Yaşama evreni iletişimsel eylemin örneklerini içerdiği, sistem araçsal eylemin örneklerini içerdiği ve iletişimsel eylem araçsal eyleme göre daha önemli olduğu için yaşama evreni, sisteme göre daha önemli olmak zorundadır.

Sorun, yaşama evrenine tutturulmuş olmasına ve ona bağlı olmasına rağmen sistemin, yaşama evrenine tecavüz etmesi ve hatta onu yıkmaya yeltenmesidir. Sistemin, yaşama evrenini sömürgeleştirmek için bu girişimi, daha büyük

bir kırılganlığa ve dengesizliğe ya da istikrarsızlığa öncülük eder. Yaşama evrenini sömürgeleştirme kavramı, toplumsal süreçleri ve sonuç olarak zararlı tarihsel bir karmaşayı gösterir. İlk neden olarak, parayı ve gücü yönlendiren medya, yaşama evreniyle bağlarını kopardı; kapitalist ekonomi ve idari sistem kademeli olarak aile ve kültür çevrelerinden ve kamu alanı kurumlarından devasa medya kuruluşları olarak ayrıldı. Araçsal eylem ağlarının yoğunluğu ve karmaşıklığının artmasıyla birlikte yaşama evrenine yavaş yavaş izinsiz girer ve işlevlerini etkisiz hale getirir. Stratejik kararlar ya piyasalara ya da uzman yöneticilerin ellerine bırakılır. Yaşama evreninin saydamlığı yavaş yavaş karartılır, eylem ve kararların temelleri, kamu irdelemesinden ve olası demokratik denetimden kaçırılır. Yaşama evreni alanının daralmasıyla, Habermas'ın "toplumsal has-

Yaşama Evreninin Sömürgeleştirilmesinden Doğan Hastalıklar

1. Paylaşılan anlamların ve karşılıklı anlamanın azalması (kararsızlık)
2. Toplumsal bağların aşınması (bölünme)
3. İnsanların çaresizlik ve ait olma eksikliği duygularında artış (yabancılaşma)
4. Eylemleri ve toplumsal algılama sorumluluklarını üstlenmeye bağlı isteksizlik (moralini bozma)
5. Sosyal düzende bozulma ve dengesizlik (toplumsal istikrarsızlık)

talıklar" diye adlandırdığı sömürgeleştirdikleri piyasa olmayan alanlar üzerinde piyasaların sınırlandırılmamış olumsuz etkilerini içeren konunun tüm boyutu ortaya çıkar.

Sonuç olarak sistem, yaşama evrenine dayandığı için bütün süreçler sistemde krizlere ve istikrasızlığa neden olur. Habermas her ne kadar sistem ya da piyasa karşıtı değilse de, toplumsal hayatın ve toplumun her bir üyesinin aleyhinde kanıtı olan sistemlerin (kapitalist ekonomi, devlet ve diğer idari örgütler gibi) potansiyel olarak zararlı etkilerinden oldukça fazla haberdardır.

Habermas'ın Sosyal Kuramı Bir Eleştirel Kuram mıdır?

Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda en temel amaçlarından biri, Adorno ve Horkheimer'in eleştirel kuramına oranla daha verimli, deneysel olarak daha sağlam ve yöntemsel olarak daha kolay anlaşılan bir alternatif ortaya koymaktır. Onun sosyal kuramı bu nedenle bir eleştirel kuram olarak gösterilir. Ancak hangi anlamda? Bazı yorumcular, Habermas'ın sosyal kuramının hiçbir şekilde eleştirel olduğunu kabul etmez. Onlar, Habermas'ın analizini, karışık bir ekonomi ve anayasal toplumcu devletin aşırı uzunlukta bir haklı çıkarması, orta solcu Alman sosyal demokrasisi için bir özür olarak görür. Bu görüş sadece acımasız değil, aynı zamanda hatalıdır da. Habermas'ın yaşama evreninin sömürgeleştirilmesi kuramı, tanıya ait sorulara "modern toplumun sorunu nedir ve niçin?" orijinal, sezgisel ve usta cevaplar içerir ve kararsızlığın, yabancılaşmanın

ve modern toplumun başına belâ toplumsal parçalanmanın nedenlerine ışık tutar.

Habermas'ın ideoloji eleştirisi modeline benzer olmayan sosyal kuramı, bağlayıcı yaygın hatanın kendini baltalayıcı stratejisini, usdışı eyleyenlere niçin katlandıklarının bir açıklaması varmış gibi davranmaz ve toplumsal kurumların ve uygulamalarının adaletsizliği neden devam ettirdiği gibi konuları kullanmaz. Bunun yerine Habermas onlara, sistemin içinde var olan araçsal, gizli ya da göze çarpmayan stratejik amaçlar yükler. Adaletsiz sosyal sistemler yaşamaya devam eder, bu, kendi çıkarları için hata yapan bireylerden çok eylemlerinin araçsal uslamlamanın önceden kurulmuş şaşırtıcı derecede karmaşık modellerine ayrılmasındandır. Sistemlerdeki içkin anlaşılmazlık nedeniyle eylemlerin anlamı, eyleyenlerin onları anlama ve sorumluluklarını üstlenme kapasitesini aşar.

Habermas'ın sosyal kuramı, çare olabilecek ölçüde eleştirel midir? Bu muhtemelen yanlış bir sorudur. Habermas bir sosyal kuram ortaya koyar ve kuramlar reçete yazmaz. Kuram doğruysa o zaman sosyal bütünleşmeyi meydana getirmek ve parayla güç sistemlerini sıkı sıkıya oturtmak ve kontrol altına alınmamış ve piyasalaştırılmamış toplumsal hayatın yeterli ilgi alanlarının var olmasını garanti altına almak için güç ve para sistemlerini de kapsayarak yaşama evrenini sömürgeleşmekten korumak iyi olabilir. Cevap, ima edildiği ölçüde, piyasayı ya da yönetimi (ekonomi ve devlet) yıkmak değil, onları kapsamaktır. Ancak pratikte bu kadarının bile nasıl yerine getirilebileceği ve onu neyin ve kimin yapacağı açık değildir. (Habermas ilginç bir şekilde, kamu alanının yeniden uyanmasındaki özgürleştirme

için dileklerini dile getirdiği *Yapısal Dönüşümü*'nde benzer bir sonuca ulaşır, yani onu politik olmaktan çok toplumsal bir görev olarak görür.) Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda, göreve bağlı olarak kolektif ya da bireysel eyleyen olmadığı değerlendirmesinde samimidir. Devlet, olanaklar el verdiği ölçüde ekonomiye uygun olarak gerçekten sabit görüşlü değil, sitemin bir parçasıdır ve bu nedenle sorunun cevabı değil, kaynaklarından biridir. Habermas, bireylerin ahlaki inançlarınca ve politik olarak şiddet içermeyen protestocu gruplarca yönlendirildiği ölçüde demokratik bir toplumsal devlet sistemi içinde reforma sahip olmayı ümit ettiği şeyi öne sürer.

Sorun, bu tip grupların –bazen "yeni sosyal hareketler" olarak adlandırılır– neredeyse hiç güçlerinin olmamasıdır. Kamu kurumlarına seçilerek gücü elde ederlerse kolayca idari ve politik sistemin içinde etkisizleştirilebilirler. Habermas'ın sosyal reform kuramının tek temsilcisinin, sömürgeleştirme sürecini tek başına tersine döndürmesi bir yana durdurabilme olasılığı zayıf ve hatta imkansızdır. Aralarındaki birçok farka rağmen Adorno ve Horkheimer'in toplumsal eleştirisine dadanan kötümserliğin ekosu burada sezilebilir.

Bu, Habermas'ın sosyal kuramının yeterince eleştirel olmadığını mı yoksa yönetim ve piyasaların insafsız genişleme yöntemi üzerinde fazla durmayan çağdaş kapitalist dünya hakkında değerlendirmesinde gerçekçi ve doğru olduğunu mu gösterir? Habermas, ilk noktada kuramların, bir devrimi sürükleyen şeyin Marksçı anlamda eleştirel olabileceğini ya da hep böyle olabildiğini kabul etmez. Habermas, sosyal kuramın başarmasının beklenebileceği şey konusunda çok daha alçak gönüllü bir anlayışa sahiptir. Sosyal

kuramlar bizzat sosyal değişimin araçları değildir. Onlar doğru geçerlilik savında bulunur. Uygun bir şekilde konuşmak gerekirse, sosyal kuramlar olsa olsa modern toplumda gelişme sağlayıcı ve zararlı eğilimler arasında farklılığı ortaya koymamıza yardım eden teşhis araçlarıdır. Elbette ki, Habermas, toplumsal baskıyı ortadan kaldırmayı ve hayatının ve çalışmalarının da bu amaç doğrultusunda anlaşılmasını ister. Bununla birlikte, o bir realisttir ve sosyal kuramının büyük bir bölümünün toplumsal baskının nedenlerini direkt olarak anlamamıza yardımcı olabileceğini bilir.

Habermas'ın sosyal kuramının farklı açılardan eleştirel olmadığı düşünülebilir. Şurası bir gerçek ki, o, dikkatlice modern toplumun açık bir ahlaki eleştirisini yapmaktan kaçınır. Kendisini, örneğin, pazarın genişlemesinin insanları, başkalarını kendi amaçlarının bir aracı olarak düşünen bencil, hesapçı ve zalim bireyler haline getirdiğini söylemekten alıkoyar. Bunun için iyi bir gerekçesi vardır. Habermas'ın sosyal kuramının tıpkı Adorno ve Horkheimer'in içkin eleştirel kuramı gibi ahlaki eleştiriden farklı olduğu düşünülür. Kuramının, kendi normatif temelleri konusunda açık olduğu ve henüz daha önemli bir ahlaki kurama ya da bir iyi anlayışına bağlı olmadığı varsayılır. Habermas'ın modern toplum eleştirileri bu anlamda ahlaksal ya da etik olmaktan çok işlevseldir. Sömürgeleştirme zararlıdır çünkü yaşama evreninin iyi işlemesini engeller ve onu, söylem ve iletişimin (paylaşılan anlamlar ve davranışlar, sosyal düzen, ait olma duygusu, sosyal denge vb) toplumsal faydalarından yoksun bırakır.

Bununla birlikte, analizi, silinmez şekilde etik bir niteliğe sahiptir çünkü Habermas'ın iletişim ve söylem kavram-

ları normatif olarak oldukça zengindir. İletişimsel eylem geçerlilik savlarının karşılıklı tanınması üzerine oturtulmuştur. Yaşama evreninde, sözün eylemi koordine eden mekanizması insanları, diğer konuşmacıları, dinleyicileri, eyleyenleri ve onların gerekçelerini dikkate almaya zorlar. Söylem, diğerleriyle evrensel dayanışma ve eşit saygıyı güvence altına alan kuralları içerir. Eşitliğin, evrenselliğin ve kapsayıcılığın idealleri, yaşama evreninin iletişimsel pratiklerine kazınır ve eyleyenler sadece iletişimin sonucu olarak bunlara uyar. Sonuç olarak, yaşama evrenindeki toplumsallaştırma bir çeşit ahlak dersidir – bu ideallere uygun olarak eylemeye alışma süreci. Sistemlerse, tersine, diğerlerini kendi amaçlarının aracı olarak gören araçsal davranışları aşılar ve ötekilerinin amaçları doğrultusunda farksızlığı besler. Burada Adorno'nun orta sınıfların duygusuzluğu ve kayıtsızlığının "Auschwitz asla olmamalıydı ilkesinden yoksun olduğu" gözlemini düşünmekten kendimizi alamayabiliriz. Adorno'nun değerlendirmesindeki temel farklılık, sonunda birbirlerine karşı zalimliklere neden olan bireylerin kayıtsızlığı ve duygusuzluğunun, Kantçı ahlaki özerklik ve ussal egemenliğin olumsuz tarafının düşünülmemiş bir sonucu olduğudur. Habermas'a göre, benzer görüngü, yaşama evreninin, kendi içindeki ahlaklılıktan değil, sistem tarafından sömürgeleştirilmesinin *moral bozan* etkilerinden ileri gelir. Bütün bunların sonucu, Habermas'ın "toplumsal hastalıkları"nın dile getirilmemiş ve belirtilmemiş ahlaki yana sahip medikal metaforudur. Görünüşte, yaşama evreninin sömürgeleştirilmesinin toplumsal bozukluğa neden olmasının altında kuramının, bu bozuklukların ahlaki değerleri zedelenmiş bireyler üretmesini gösteriyor olmasıdır.

V. Bölüm

HABERMAS'IN MODERNLİK KURAMI

Habermas'ın felsefesi sistematik olduğu kadar tarihi bir yöne de sahiptir. O, Hegel'den, Marx'dan ve yorumbilgisel felsefeden hem nesnelerin ve hem de sosyal kuram disiplininin tarihlere sahip olduğunu öğrendi. Tıpkı Nietzsche'nin "sadece tarihi olmayan bir şey tanımlanabilir" demesi gibi. Toplumların tarihi vardır öyleyse tanımlanamazlar demek açıklanamayacakları anlamına gelmez; sadece açıklamaların bu tarihleri değerlendirmeye alması gerekir. Habermas'ın felsefesi bunu bir tarz izleyerek yapar (her ne kadar tarihçileri kızdırması beklense de). Şu ana kadar Habermas'ın sosyal kuramının, toplumsal hayatın *modern* biçimlerinin bir eleştirisi ve teşhisi ve söylem etiğinin, *modern* ahlaklılığın bir açıklaması ve haklı çıkarması olduğu gerçeğini sakladım. Şimdi modernlik ve modernleşme kuramına daha yakından bakalım. Böyle yapmak, Habermas'ın sosyal kuramının gizli ahlaki ölçütüne ışık tutmaya yardımcı olacaktır. Modernliğin ve ahlaklılığın ne denli yakın ilişkide

olduklarını ortaya koymak, sömürgeleştirmenin zararlı sosyal etkilerinin neden bir toplumun ahlaki değerleri üzerinde önemli etkiye sahip olduğunu gösterecektir.

Bazı seviyelerde modernlik, erken kökenli bir dönemi (ya da bir dönemle yakından ilişkili bir düşünceler kümesini) işaret eder. Bu dönemin şimdi geçmişte kalıp kalmadığı ya da hâlâ devam edip etmediği ve şayet geçmişte kaldıysa mutlu bir şekilde uğurlayıp uğurlamayacağımız, *İletişimsel Eylem Kuramı* yayınladığında 1980'li yılların çok tartışılan sorusuydu. (Ne mutlu ki, baskı yaratan bir dönemin ve önemli sorunun artık son bulduğu görünüyor). Ancak modernlik bir dönemden daha fazla bir şeydir. O, bazı tarihsel süreçlerin neden olduğu sosyal, politik, kültürel, kurumsal ve psikolojik koşulları gösterir.

Bu anlamda modernlik "modernizm" etiketi altında meydana gelen çeşitli estetik çalışma ve tarzlara dayanır ancak farklılık gösterir. Bir sanatçı olarak, "modernizmi" kucaklamak ya da kucaklamamak gibi bir seçeneğe sahip olabilirsiniz. Modernlik böyle bir şey değildir. Siz modernizme ulaşabilirsiniz (ya da tam tersi) ancak her halükarda modernlik size ulaşır. Benim burada yaptığım gibi, Habermas'ın modernlik "kuramı" konusunda konuşmak her ne kadar mantıklı olsa da, o, söylem etiği gibi ayrı bir program değildir ancak bütün programlara katılmış önermeler ve fikirlerin bir koleksiyonudur.

Yaklaşık olarak konuşmak gerekirse modernlik kuramına sadece iki adım mesafedeyiz. Ortaçağ'ın son döneminden 20. yüzyılın sonuna kadar Batı toplumunun gelişiminin oldukça geniş bir tarihsel anlatımı vardır. Dünyevi ahlaklılığın bu döneminde bir Hıristiyan dinî geleneğin-

den ortaya çıkmasıyla ilgili ikinci dereceden olaylar zinciri özellikle önemlidir. Habermas, toplumsal gelişim –toplumsal evrim kuramı– mantığının yapıcı anlatımını oldukça tutkulu bir şekilde sunar. Her birini sırayla inceleyelim.

Tarihsel Önem

Modernleşme ve Değer Alanlarının Ayrımı

Habermas'ın modern toplumların doğası ve kaynakları hakkında bazı görüşlerini daha önce gördük. Habermas'ın anlayışında modernleşme, bazılarıyla daha önce karşılaştığımız birkaç bağlı gelişmeyi kapsayan bir süreçtir. 17. yüzyıldan başlayarak ilk önce bilgide, özellikle de doğa bilimlerde devasa bir büyüme vardı. Güvenilmez bir yöntemi, sözde parça parça gözlemler temelinde gerçeklere sahip açıklamaya bağlayan Ortaçağ bilimi, büyük ölçüde Aristoteles kaynağı üzerine oturtulmuştu. Zaman içersinde bu, ölçme ve matematiksel kuram formasyonunun önemli teknikleriyle birleştirilen daha sistematik bir yaklaşıma ve tahmin edilen hipotezleri test ve formüle eden yeni yönteme teslim oldu. Aristotelesçi geleneğin otoritesinin gücünü yitirmesine, Kilisenin otoritesinin azalmasına ve sonuçta doğa bilimler ve aklın deneysel otoritesiyle yer değiştirmelerine öncülük eden (birkaç yüzyıl boyunca ve diğer faktörlerin de bir araya gelmesiyle) ve gittikçe dikkat çeker hale gelen yeni bilimleri başarılı kıldı. Sonrasında, Habermas, (Max Weber'i izleyerek) teknik olarak yararlı bilgideki bu korkunç artışın değerin üç ayrı alanını ayrıştırmaya öncülük etmesinden memnundur.



11. Üç değer alanı

Üç ayrı değer alanı olduğunun ortaya çıkması sürpriz değilmiş gibi gelir. Değer alanları ayrımının yerini almasının sonucu olarak bilgikuramsal ve pratik otoritenin dinî geleneklerden geçerliliğe aktarılması gelir ve Habermas'a göre üç ayrı geçerlilik türü vardır.



12. Üç geçerlilik ölçütü

Sonra, bu üç geçerlilik ölçütü, sôylemin üç alanıyla –kuramsal, ahlaki ve estetik (bölüm 3, resim 10)– karşılıklı ilişki kurar. Dinî ortamın kuşaktan kuşağa aktarılan çöküşünü, ussallaştırmanın sonucu olarak değerlendiren bu görüş nedeniyle sorunlar, bilginin üç alanından (doğa bilimler, ahlak/yasa ve sanatlar) birisinin içersinde çözülür ve sürdürülür. Öğrenme süreçleri devam eder ve bilgi derin-

leştirilir ancak bundan sonra daima bir alan içersindedir. Sonuçlar iki mislidir. Modernlik, özellikli bilgi miktarında ve derinliğinde devasa bir artış meydana getirir ancak bu bilgi, aynı süreçte günlük hayattaki alanlarından koparılmış ve "günlük hayatın yorumunda doğal biçimde gelişen geleneğin genel eğiliminden" bağımsız dolaşır hale gelir (TMBP, 43). Ne bildiğimiz ve nasıl yaşadığımız arasındaki uçurum gittikçe büyümektedir.

Modernliğin Tamamlanmamış Projesi

1980 yılında Habermas, Adorno ödülünü alması sırasında "Modernlik-Tamamlanmamış Proje" konuşmasıyla karışıklığa neden oldu. Konuşma kışkırtıcıydı çünkü Habermas, modernliğe elveda demeye hevesli bir post-modern hareketin o zamanki güçlü entelektüel akıntıya ve eşlik eden bütün aydınlanma projesine kapılmamıştı. Habermas üstü kapalı olarak iki noktaya vurgu yapar. Birincisi, modernliğin tarihi bir süreç olmaktan çok bir *proje* olması ve ikincisi bu projenin henüz tamamlanmadığıdır (ancak tamamlanabilir ve tamamlanmalıdır).

Habermas modernliği bir *proje* olarak tanımlar çünkü onu, yukarıda tanımlanan modernleştirme süreçlerince ortaya çıkarılan belirli sorunlara cevap olarak meydana gelen kültürel bir hareket olarak görür. Esas sorun, yaşama evreni ve ortak ilgi alanını tekrar birbirine bağlayarak ortak görü ve günlük yaşam süreçleriyle potansiyelini iyi adına işe yarar kılmak ve aydınlanma süreciyle başıboş bırakılmış özellikli bilgiyi yeniden bir araya getirmek için bir yol

bulmaktı. Bu modernlik anlayışı, Habermas'ın, görevi modern hayatın ve onun meydan okumalarının merkezinde uzmanlaşmış bilimlerin yorumcusu ve vekili olmasından memnuniyet duyduğu ve "postmetafiziksel" felsefe olarak adlandırdığı şeyi yerleştirir. (Bu noktada, Horkheimer ve Adorno'nun, bir tarafta teknik olarak yararlanılabilir bilginin büyümesiyle diğer tarafta toplumsal hayatın zahmete değer herhangi bir formunun eksikliği arasında aynı ikileme dikkat çeken eleştirel kuram anlayışını hatırlamaya değer.)

Habermas, modern projeyi "tamamlanmamış" olarak adlandırır çünkü dikkat çektiği sorunlar henüz çözülmemiştir, çünkü devam eden modernleştirme sürecini geri döndürmeye ya da durdurmaya kalkışmanın boşuna olduğunu ve aynı zamanda modernliğe ve modernleştirmeye karşı sunulan seçeneklerin daha kötü olduğunu düşünür. Kötü seçeneklerden birisi de anti-modernliktir. Tommasocu ahlaki erdemler geleneğinin canlanması için kitabî bir bilgi üzerinde tartışan Alasdair MacIntyre'ın cemaatçiliği ve daha çok geleneksel ve kırsal bir yaşam tarzının dönüşünü hoş karşılar görünen Heidegger'in geç dönem çalışması gibi anti-modern düşünceler, sadece yaşamın ön modern biçimlerine gerileyişi kabul edilebilir hale getirmenin değişik yollarıdır. Habermas, modernliğin sonunun beklenmedik ilânının, aydınlanmanın ürününü (insanî idealler) ve beraberinde bu ürünü temizleyen şeyleri (araçsal ussallığın büyümesi ve bilimsel ve teknolojik gelişmenin toplumsal yararlarına inanç) reddetmesini kuşkuyla karşılar. Sıkça usdışılıkla birleştirdiği ve geçmişe bakıldığında *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde post-modernizme karşı savunmasının aşırı etkileyici tonu, göreliliğin ve kavramcılığın her türlü-

süne alerjisi olduğunu açıklayabilir. Bu sırada, o zamanlar etkili Fransa kaynaklı post-modern felsefenin, Almanya'da usdışçılığın yeniden güç kazanması için bir Truva atı olabileceği konusunda endişelendi.

Habermas, modernliğin beraberinde getirdiği kazanımları –bilgide artış, ekonomik getiriler ve bireysel özgürlüğün genişlemesi– gözden çıkarmamamız gerektiğine inanır. Modernliğin tamamlanması sadece bize verdiği her gelişmeyi kabul etmek değildir; bu, dünyevi insanî idealler doğrultusunda modern dünyanın, ekonomik, teknolojik ve kültürel olanakları ciddi biçimde tahsis etmesi anlamına gelir. Diğer şeyler yanında "toplumsal modernleşmenin, kapitalist olmayan *öteki yönleri* cesaretlendirilebilmeyi" de gerektirdiği için bu kolay bir görev olmayabilir (TMBP, 51). Modernliğin tamamlanması, yaşama evreninin, sistemin çürüten etkilerinden etkili biçimde korunmasını gerektirir ve son bölümde gördüğümüz gibi şu anda bu göreve uygun ne yeterli bir güç ne de bir eyleyen vardır.

Dünyevi Ahlakın Ortaya Çıkışı

Habermas'ın tarihsel analizine göre modernleşme, öznelerin geleneksel roller ve değerlerden sıyrılmasına ve toplumsal düzeni yaratma ve iletişim ve söylem üzerinde artan güveni koordine etmesine öncülük eder. Modernlik tezi olarak adlandırdığım şeyde Habermas bunun özetini çıkarır.

> Konumunu başka bir dönem tarafından beslenen modellerden almakla artık kendi ölçütünü ödünç alamaz ve

almayacaktır; *kendi sınırları dışındaki normatifliğini yaratmak zorundadır.*

(MFS, 7)

Buradaki "normatiflik" konuşması, başarıyla üstesinden gelinmiş söylemlerin bir sonucu olarak meydana gelen, paylaşılan anlam ve anlamaları gösterir. İletişim ve söylemin ürünleri ve bu anlamda söylemdeki katılımcılar ve eyleyenler olarak bize bağlı oldukları için kendiliklerinden ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda ussaldır çünkü geçerlilik savlarının karşılıklı tanınmasına dayanır.

Bu genel anlatımın ikinci dereceden olaylar zinciri, söylem etiği programı için hayati derecede önemlidir. Dünyevi ahlaklılığın Musevi-Hıristiyan geleneğinden ortaya çıkışıyla ilgilidir (DK, 3-49). Habermas, bu geleneğin, nesnel olarak iyi fikrini ve her bir bireye "nasıl yapsam iyi olur?" ahlaki sorusuyla kendini tanıtmanın rehberliğindeki hayat biçiminin cevabını verebilmeyi içerdiğini düşünür.

Modernliğin tarihsel geçişinde, iyiliğin önemli ve gerçek soruları kademeli olarak adaletin ve ahlaki doğruluğun biçimsel sorularından ayrıldı ve bölünmez ve homojen bir dinî gelenek üzerine oturtulmuş bir etik, iyinin rekabet eden anlayışlarının çoğunluğuyla yer değiştirdi. Ahlaklılık, yavaş yavaş bir emirler repertuvarından geçerli normlar ve ilkeler sistemine dönüştürüldü. Modern ahlakın geçerli normlarının iki niteliği vardır: Evrensellik ve mutlaklık. Habermas, bu niteliklerin Musevi Hıristiyanlığının bir mirası olduğunu savunur. Bununla birlikte, ahlaki normlar sadece bir tarihe sahip oldukları için geçmiş gitmiş bir dönemin bırakıtları oldukları belirtilmez. Ahlaklılık, mo-

dernliğin içinde yaşamaya devam eder çünkü hâlâ bir işlevi vardır: Anlaşmazlıkları gidermek ve sosyal düzeni korumaya ve yenilemeye yardımcı olmak.

Habermas şu ana kadar, "gerçekten var olan ahlaklılık" olarak adlandırabileceğimiz bir tarihi aktarmaktadır. Ahlak kuramının, ahlaklılığın ve onun kuramsal ifadelerinin değişen anlayışlarıyla uğraşan paralel bir tarihi vardır. Habermas'a göre, Kant, kuramı ahlaklılığın modern anlayışına ışık tutan ilk ahlak kuramcısıdır. Kant'ın ilk kesin zorunluluk açılımı olan "evrensel yasa formülü", ahlak otoritesinin kaynağını, görevler ve davranış kurallarının sabit repertuvarına değil, ancak istençle birleştirilmiş davranış kuralların sonucu olarak evrenselleşmenin biçimsel kriterine yerleştirir.

> Sadece yapabileceğiniz ve aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyeceğiniz davranış kuralına uygun davranın.

Bir davranış kuralını bir yasa olarak istemek özgür bir girişim olduğu için Kant, ahlaki eylemleri, istencin özgür ifadeleri olarak tasarlar. Habermas, ahlaklılığı, iyinin sabit anlayışından çekip aldığı ve normları denemek için bir prosedür olarak yeniden tasarladığı için Kant'ı överken, kesin zorunlu bir davranış kuralını sanki bir çeşit ahlaki, aklî aritmetikmiş gibi uygulayarak kendisi için ahlaki bir norm geçerliliği oluşturan her tek bireyi doğruymuş gibi kabul ettiği için de onu eleştirir. Onun açısından Kant, ahlaki akıl yürütmeyi, monolojik prosedür olarak tasarladığı için onun toplumsal doğasını ihmal eder. Ahlaklılık söylem kuramıysa, tersine, ahlaklılığı uzlaşmaya ulaşmanın

kolektif ve dialojik bir süreci olarak tasarlar, Thomas McCarthy'nin de söylediği gibi:

> Vurgu, her bir kişinin çelişki olmaksızın genel bir yasa olmasını isteyebildiği şeyden herkesin anlaşma içinde evrensel bir norm olmasını isteyebileceği şeye göre değişir.
> (ABİE, 67)

Habermas'ın söylem etiği, esas mantığına söylem kurallarının ya da ideallerinin yol gösterdiği modern Kantçı ahlaklılık anlayışının bir gelişimidir.

Habermas'ın Sosyal Evrim Kuramı

Habermas'ın, uygun düzenlemelerle bütün toplumlara göre yeniden yazılabilecek farklı fikirdeki kişilerde teşhis edilmiş gelişimci öğrenme türünü inceleyen oldukça tutkulu bir hipotez biçimli bir sosyal evrim kuramı da vardır. Başka bir deyişle, bireysel ve toplumsal öğrenme süreçleri arasındaki benzeşme sürdürülebilirse tümüyle ele alındığında bilinen bir yönde gelişen sosyal dünyanın teolojik düşüncesi kısmen kurtarılabilir.

Lawrence Kohlberg'in Ahlaki Gelişim Kuramı

Benzeşmenin kararlaştırılmış sonunda Lawrence Kohlberg'in, çocukların ahlaki gelişim kuramı vardır. Gelişim

psikologu Kohlberg (1927-1987), öznelerin ahlaki rekabetini, her biri iki alt aşamaya ayrılmış üç farklı seviyesi aracılığıyla –gelenek öncesi, geleneksel ve gelenek sonrası– geliştiğini ileri sürer. Bu seviyeler ve aşamalar yapısının "doğal" olduğu varsayılır çünkü kültürel olarak yaygındır ve deneysel olarak kısmen doğrulanabilir.

Kohlberg'e göre, her bir seviye ve aşama, öğrenme sürecinde bir aşamadır ve karmaşıklık içinde bir kazanımı temsil etmesi bağlamında öncekilere göre üstündür. Her yeni seviye, bir önceki seviyenin sorun çözme yeteneklerini korur ve geliştirir böylece özneler her yeni seviyede ahlaki sorunların ve açmazların üstesinden gelmeyi daha yeterli biçimde başarır. Bu yolla ahlaki özneler, genel olarak konuşmak gerekirse, yukarı doğru geçiş yaptıklarında ahlaki bilinçliliğin yüksek seviyelerini düşük seviyelerine tercih eder.

Bu kuram, yarı yarıya deneysel hipotez ve ahlaki felsefedir. Psikolojik tezlerin bir kısmı, örneğin eyleyenlerin yüksek seviyeleri düşük seviyelere tercih etmesi, ölçülebilir ve deneysel veri tarafından desteklenir. Ancak, 6. aşamanın, 5. aşamanın sonuçları (Kantçı kuramın, faydacı kurama üstünlüğü) üzerindeki kuramsal üstünlüğü hakkındaki iddialar felsefi uslamlama tarafından varsayımsal olarak oluşturulur. Deneysel veriler ve felsefi uslamlamalar birbirlerini destekler ve sonra kuramın doğruluğuna teminat kanıtı olması için alınır.

Kohlberg'in kuramı ağır eleştiriye maruz kaldı. Örneğin, faydacılar, Kantçılara göre sürekli olarak ikinci plana atılmaya kızar ve ahlaki sorunlar için çözümlerinin "doğal" ve felsefi olarak sıradan olduğunu kabul etmez. Birçok feminist de, Kohlberg'in bazı nedenlerden dolayı önemsemediği

ya da ihmal ettiği ahlaklılığın özellikle kadınsı bir boyutunun –bakım– etik bir anlamının olduğunu ileri sürer. Kohlberg, erkekler tarafından geliştirilmiş ahlaki sorunların "ussal" çözümlerine öncelik tanır, kadınlar tarafından sunulan alternatif çözümleri dışlar ve erkek gelişimini ilgilendiren

Kohlberg'in, Çocukların Ahlaki Gelişim Kuramı

Seviye 1 : Gelenek öncesi ahlaklılık

Birinci seviyede çocuk, iyi ve kötü, yanlış ve doğru kümelerine cevap verir ancak bunları kendi eylemlerinin deneysel sonuçları ışığında yorumlar.

Aşama 1: Ahlaklılık, ceza ve söz dinleme ve başkalarına zarar vermekten kaçınma bakımından anlaşılır.

Aşama 2: Ahlaklılık, bir kimsenin kendi çıkarlarını tatmin etmesinin ve başkalarının da aynısını yapmasına izin vermenin bir yolu olarak araçsal biçimde anlaşılır.

Seviye 2: Geleneksel ahlaklılık

İkinci seviyede, bir kimsenin ailesinin beklentilerini karşılaması sonuçlara bakılmaksızın değerlendirilir. Tipik davranış biçimi, sosyal düzene sadık olmak ve ona uymaktır.

Aşama 3: Ahlaklılık iyi/kötü çocuk rolünü oynamak olarak anlaşılır. İyi olmak, kurallara uymak, beklentileri karşılamak ve diğer şeylere ilgi göstermek demektir.

Aşama 4: Ahlaklılık, görevleri yerine getirmek, sosyal düzeni ve toplumun ya da grubun refahını korumak demektir.

Seviye 3: Gelenek sonrası ahlaklılık

Üçüncü seviye ahlaklılık, ahlaki değerlerin geçerliliğiyle onları onaylayan grup ya da kişilerin otoritesini ayırt etme yetisiyle değerlendirilir. Geçerlilik, bireyin grupla özdeşleşmesine dayanmaz. Ahlaki kararlar, toplumun bütün birey üyeleri tarafından kabul edilmiş (ya da edilebilecek) ilkeleri ve değerleri yansıtır çünkü toplumla birliktedirler.

Aşama 5: Ahlaklılık, bir grubun yasaları ve kurallarıyla anlaşmazlığa düştüklerinde bile toplumun temel hakları, değerleri ve yasal sözleşmeleri olarak düşünülür. Özneler, gruba ait normlar ve yasalarla, çoğunluğun düşüncesi gözetilmeksizin korunmak zorundaki bazı evrensel değerler ve normlar arasında ayrım yapabilir. Yasalar ve görevler genel olarak fayda hesaplamaları üzerine temellendirilebilir.

Aşama 6: Ahlaklılık, evrenselle uzlaşmış durumdaki ne olursa olsun, kendi seçilen ahlaki ilkeler olarak anlaşılır. Bu aşamada, bir kimsenin ahlaklı olması için sahip olduğu neden, mantıklı bir kişi olarak, temel oluşturan ilkelerin geçerliliği konusunda bir anlayışa ve bunlara kendisini bağlayacak biçimde fikrini söylemeye sahip olmasıdır. Geçerlilik, temel oluşturan ilkeler aracılığıyla eylemler ve davranış kurallarına danışır. Davranış kuralları ve eylemler ilkelerle çatışırsa, ilkelere göre hareket edilir. Evrensel adalet, eşitlik ve bütün insanlığın değerine saygı ilkeleri örnek olarak gösterilebilir.

tanıklıktan çocuk gelişimi hakkında yanlış biçimde bir tez ortaya atar. Bu şekilde tartışmalara rağmen Habermas, Kohlberg'in sosyal gelişim kuramını sadece küçük bir farkla destekler. Dünyevi ahlaklılığın ortaya çıkışının Kant'la değil, ahlaklılık söylem kuramıyla son bulduğu tarihsel önemi ortaya koyarak ahlaklılık söylem kuramını Kohlberg'in kuramının 6. aşamasına yerleştirir (ABİE, 166-7). Kinikler burada ikna olmayabilir. Habermas'ın yeniden değerlendirdiği şekliyle modern ahlaklılığın tarihsel gelişiminin ve Habermas'ın yeniden yorumladığı şekliyle ahlaki psikolojinin gelişiminin, söylem kuramında en yüksek noktasına ulaşması sadece bir rastlantıdan çok daha fazlası olarak görünür.

Sosyal Evrim ve Modernleşme

Habermas'ın tutkulu hipotezi, bireylerin ahlaki bilinç gelişimini, mantıklı aşamalarla analiz edilebilecek bir öğrenme süreci olarak gördüğü için bir bütün olarak toplumun gelişimidir. Bütün bunlardan sonra, yukarıda bahsedilen aşamalar ve seviyelerin bireylerde doğal olması durumunda toplumsal yapılara –gelenek öncesi, geleneksel ve gelenek sonrası toplumlar olmalıdır– yansıtılmalıdır. Habermas bütün bu seviyelerin toplumun farklı tarihsel biçimlerinde tanımlanabileceğini düşünür. Ahlaklılığın dinî ve kabileci otorite figürlerine sıkıca bağlanmış paylaşılan dinî gelenekler ve aile bağları temelinde biçimlenmiş toplumlar *geleneksel*, oysa evrensel ahlaklılık ve akla uygun yasa temelinde biçimlenmiş toplumlarsa *gelenek sonrası* top-

lumlardır. Bireyin ahlaki bilinç yapılarının İkinci ve Üçüncü Seviyesi'nin toplumsal benzeşmesi, kolektif sorun çözme için çeşitli uygun kuralları temsil eder. Habermas'ın hipotezi doğruysa, modernleşme süreci, bireylerin, eylem sorunlarını ve toplumsal çatışmaları daha iyi çözmeye muktedir olabileceği artan karmaşık toplumsal yapıların bir gelişimi olarak yeniden yapılandırılabilir.

Bununla birlikte, bu hipotezin birkaç önemli zorluğu vardır. Örneğin, onu, hangi deneysel tanıklığın sağlamlaştırıp sağlamlaştırmayacağı açık değildir. Başka bir endişe, bireyoluşla filogenetik gelişim (bireysel ve kolektif öğrenme süreci) arasında ileri sürülen benzeşmeyi çevreler. Bireysel davranışın herhangi bir kolektif benzeşmeye sahip olup olmadığı açık değildir. Kohlberg'in kuramında, en azından onu öğrenenin kim olduğu –birey çocuk– açıktır. Kolektif seviyede benzeşmenin olmadığı kontrol eden bir bilinç vardır. Bütün toplumlar nasıl öğrenebilir? Habermas sadece bireylerin sorunları çözmeyi ve çatışmalarla başa çıkmayı öğrendikleri ana çerçeve içinde kendilerine özgü olmayan biçimde oluşturdukları toplumların öğrendiğini istemeden kabul eder. O halde, geleneksel ve gelenek sonrası toplumlar arasındaki geçişin "öğrenme süreci" olarak adlandırılabilmesi oldukça değersizleştirilmiş bir anlam taşır.

Habermas, bu tutkulu hipotezini, 1970'li yıllarda tarihsel materyalizmle bağlantılı eleştirisi sırasında öne sürdü. Onun normatif toplumsal yapıların gelişimi kuramının, toplumsal gelişimin üretim şeklindeki değişim aracılığıyla toplumun alt kademelerinden belirlendiği Marksist görüşün tamamlayıcısı olduğu düşünüldü. Bu nedenle, Habermas, evrim kuramının büyük bölümünü bir kenara bıraktı

ancak diğer programlarındaki varsayımlarını ve bazı ana fikirlerini kullanmaya devam eder. Bir kenara bırakmadığı şey, modern sosyal dünyanın çatışmaları ve karmaşalarıyla daha iyi başa çıkabilmek için söylem aracılığıyla anlaşmazlığın üstesinden gelen ve iletişimsel biçimde hareket eden eyleyenlere samimi inancıdır.

Modern Projeyi Tamamlamak

Habermas eleştirmenleri, çalışmasının, tarihsel olmasından başka her şeyinden sıklıkla şikayet eder. Araştırma programlarına uygun sonuçlar için tarihi âdeta alt üst eder. Örneğin, ahlaki evrenselciliği tarihi bir sonuç olarak sunar ancak daha önce gelip geçmiş şey üzerinde yine de *bir gelişme* olduğunu kanıtlamak ister. Habermas için, bir toplum, söylem ve iletişim idealleriyle uygun adımda yürüdüğü ölçüde, içinde yaşayanlar, uzlaşmaya ulaşma doğrultusunda yönetilir ve onlar için daha iyisi, bunun bireysel ve kolektif olanıdır. Eleştirmenlerine göre bu iddialar, "tarihte akıl" olduğunu söyleyen itibardan düşmüş Hegelci düşünceyi fazlasıyla anımsatır.

Eleştirmenlerin düşündüğü kadar olmasa da bu endişelerde bir şey vardır. Habermas, tarihte kesin bir noktada ortaya çıksalar da, meydana gelmelerine neden olan özel kültürel bağlama dayanan modern projenin ahlaki ve politik düşüncelere rehberlik etmesine razı olmaz. O, gerçekte, toplumsal gelişme düşüncesinin özellikli bir savunmasını sunar. Deneysel olarak haklı çıkarılmış (ve metafiziksel olarak saygı duyulan) bir yorum getirilebileceğini düşünür:

Toplumsal gelişme, modern toplumların gelenek sonrası öznelerinin sosyal düzeni, ön modern toplumların gelenek öncesi ya da geleneksel öznelerinden daha iyi koruyabilecekleri ve eylemlerini koordine edebilecekleri bağlamda öğrenme süreci olarak anlaşılabilir. Habermas'ın sulu gözlü bir iyimser olduğundan başka her şey söylendi. O, kendini bilme amacı doğrultusunda önde giden kendini geliştiren bir ruhun nesnelleştirilmiş biçimi olarak Hegel'in teolojik toplum anlayışını reddeder. Onun yaklaşımına göre, modernleşmenin, sistem, yaşama evreni ve onun kırılgan dengesi üzerindeki etkileri çeşitlidir ve mirasının anlamı belirsizdir. Hesap dökümünün olumsuz tarafında modernleşme sosyal hastalıklara –toplumsal bölünme, köklerinden ayrılma ve yabancılaşma hisleri– neden olur. Olumlu tarafta, modernlik, sürdürmeye değer bilişsel, ekonomik ve pratik kazanımlar meydana getirir.

Habermas, birisinin şalteri indirip tarihi geriye gönderebilecekmiş gibi modernleşme sürecini geri döndürmeye ya da durdurmaya kalkışmasının boşa olduğunda dayatır. Bu, toplumun insan etkisine karşı geçirimsiz olduğu anlamına gelmez. Önemli nokta, modernliğin dinamiğine karşı değil, onunla birlikte çalışmaktır. Şurası bir gerçek ki, modernleşme, neden olduğu sorunları çözebilecek ve yol açtığı hasarları kontrol altına alabilecek kaynakları sağlar. Sonuç analizinde, modern projeyi tamamlamak, öznelerin, meşru yasalar ve evrensel ahlaki ilkeler temelinde sosyal düzeni oluşturduğu ve eylemlerini koordine ettiği bir gelenek sonrası topluma geçişi kolaylaştırmak demektir. Bunun ne anlama geldiğini daha somut olarak anlamak için Habermas'ın ahlaki ve politik kuramına dönmek zorundayız.

VI. Bölüm

SÖYLEM ETİĞİ I: AHLAKLILIK SÖYLEM KURAMI

Söylem etiği, Habermas felsefesinin çok önemli programıdır: *İletişimsel Eylem Kuramı*, söylem etiğini açığa çıkarır; *Olgular ve Normlar Arasında* onu peşin olarak kabul eder. Program, *Ahlaki Bilinç ve İletişimsel Eylem* (1983) ve *Haklı Çıkarma ve Uygulama* (1991) makalelerinin iki ince cildinde sırasıyla açıklanır.

Sosyal ve politik kuramıyla ilgili çalışmalarla söylem etiği üzerine olanı karşılaştırmak için tek başına büyük bir çalışma yoktur. Söylem etiği hâlâ Habermas felsefesinin normatif merkezidir ve pragmatik anlam programı ve sosyal kuram programı ışığında halkın dikkatinin kendine özgü temalarını, kapsayıcılığı, eşitliği, dayanışmayı ve adaleti geliştirir.

İlk bakışta bu açık değilse de, söylem etiği, Frankfurt Okulu eleştirel kuramının tamamen farklı bir yolla göz ardı edilmiş ve üstü kapalı ahlaki ölçütünün bir devamı-

dır. Adorno, *Olumsuz Diyalektik*'te, Hitler'in insanlığa zorla kabul ettirdiği "yeni bir koşulsuz emir" aktarır, yani: "Auschwitz'in asla yeniden gerekmeyeceği ve benzer hiçbir şeyin asla olmayacağı gibi eylemleri ya da düşünceleri emretmek." Bu tür ifadelere rağmen, Adorno felsefesinin ahlaki öneminin görmezlikten gelinme gerekçesi, başka bir yerde "hasar görmüş bir var olma" olarak adlandırdığı şeyin ortasında doğru biçimde yaşama olanağını reddetmesidir. Auschwitz ve Hiroşima'dan sonra, iyi bir hayat yaşamak ya da ahlaki olarak temiz bir vicdanla hareket etmek artık olanaksızdır. Yapılabilecek en iyi şey, devasa kültürlerin yıkımlarına karşı koymak (bazen sesi kesilmiş bir şekilde oturma yoluyla "sessiz kalma" olarak adlandırılan karşı koyma), geleneksel ahlaklılık eşliğinde hareket etmeyi ve sosyal normlara uyarlanmayı reddetmektir. Göze çarpan ve apaçık bu ahlaki emre rağmen, hakkında bir açmaz durumu vardır.

Habermas'ın çalışmasının anahtar temalarından biri "felaketlerden ders çıkarma"dır. Adorno gibi o da Nazi dönemini, sonrasını ve idealini ya da daha eksiksizce, Habermas'ın ahlaki ve politik felsefesine göre can alıcı olan Adorno'nun yeni koşulsuz emrinde ifade edilmiş ahlaki dip noktayı atlattı. Habermas için fark, onun felsefesinin somut ahlaki ve sosyal (ve daha sonra göreceğimiz gibi politik) koşul eklemlerine sahip olmasıdır: Auschwitz'in yeniden olmasını engellemek ya da yaşama evrenini koruyan benzer herhangi bir yol, öznelerin gelenek sonrası ahlaklılık içinde sosyalleştirildiği koşulları yaratmak ve açık şekilde geçerli normlar temelinde sosyal düzeni kurmak.

Ahlaki Söylem ve Ahlaklılığın Toplumsal İşlevi

Bu bölümde, ahlaklılık söylem kuramı ve ahlaki söylem kavramı üzerine odaklanacağım. Normatif, deontolojik bir ahlaki kuram olarak ahlaklılık söylem kuramı, alışılmadık biçimde "nasıl yapsam iyi olur?" sorusunu direkt olarak cevaplamaz. Daha çok, modern ahlaki eyleyenlerin başarılı biçimde kendi başlarına cevaplayabileceği bu sorunun koşullarını açığa çıkarmayı amaçlar. Habermas'ın ahlaki kuramı, normatif doğruluk-geçerlilik savını iyi yapmak anlamına gelen şeyin açıklaması olarak anlaşılabilir. Kuramı ahlaki sözcelemlerin pragmatik anlam kuramıdır. Ancak Habermas'ın ahlaki anlam bilimiyle ilgisi ikincildir. Asıl amacı, ahlaki kuramın, sosyal kuramının sorularını cevaplamaya nasıl yardım edeceğini görmektir. Öncelikle şu tip sorularla ilgilendi: Geçerli ahlaki normları nasıl oluşturabiliriz? Onların toplumsal işlevleri nedir? Cevabı, modern toplumlardaki geçerli ahlaki normların, eyleyenler arasındaki çatışmaları çözdüğü ve paylaşılan normlar yığınını beslediğidir.

Habermas'a göre, normlar davranışa özgü kurallardır. Genellikle, "hırsızlık yapma" gibi emirlerin dilbilgisel biçimine sahiptir. Geçerli (ya da haklı çıkarılabilir) normlar, yaşama evreninde eylemlerimizi koordine etmeye ve başka insanların davranışlarından beklentilerimizi dengelemeye hizmet eder. Başkalarının eylemlerini tahmin edilebilir hale getirmeye ve çatışmadan yoksun eylem ortamları yaratmaya yardım eder.

Habermas'ın sosyal evrim kuramının hipotezi, modern toplumların gelenek sonrası olduğudur. Sosyalleş-

tirme süreci iyi gittiğinde, olgun ahlaki eyleyenlerin Kohlberg'in ilkeleştirilmiş aşamasında, yani 6. aşamada olduklarını düşünür. Bunu, İncil'e danışarak, zeki bir öğretmene sorarak ya da yaşıtlarının davranışlarını kopya ederek yapabilirler. Gelenek sonrası eyleyenler, nasıl yapsalar iyi olacağını ve neden yapsalar iyi olacağını bilir ve sadece haklı çıkarabilecekleri ilkeler çerçevesinde hareket eder.

Habermas'ın görüşüne göre, dürüstlük-geçerlilik savı kabul edilmediğinde bir çatışma meydana gelir. Bu yolla meydana gelen durum, yaşama evreninin üstü kapalı arka planından söylemin açık ortamına bir aday normu besler. Bir eyleyen, bir başkasının sözleri ya da eylemleri tarafından haksızlığa uğradığını düşünecek ve haksızlık yapana eylemlerini anlatmak için girişimde bulunacaktır. Gerçek bir tartışmanın çözümlenebileceği birçok yol vardır. Habermas'ın tezi, eyleyenlerin elden geldiğince yardım aracı olarak, amacı her bir tartışanın anlayıp kabul edeceği bir eylem normu oluşturmakla uzlaşmayı sağlamak olan ahlaki tartışma ya da söylemden faydalanmalarıdır.

Habermas'ın Ahlaki Bakış Açısının Açıklaması

Ahlaki bakış açısının bir açıklaması ve haklı çıkarmasının Habermas'ın bütün uslamlamasını yarıya indireceğini düşünmek son derece yararlıdır. Açıklama ahlaki görüngüyle –günlük ahlaki sezilerimiz– başlar. Aşkın bir uslamlamadır. Rastlantısal olarak doğru deneysel önermelerle

–örneğin, ahlaki bakış açısının, geçerli ahlaki normların sosyal dünyanın bir parçası olması– devam eder. Sonra olabilirliklerinin koşullarını inceler. Ahlaki bir bakış açısı varsa, ahlaki anlayışları ahlaki olmayan anlayışlardan ayırmak için bir kriter ya da ilke olmalıdır ve bu ilke, üstü kapalı olarak ahlaki pratiklerimizde denetim altında tutulmalıdır. Habermas'ın ahlaki bakış açısının açıklaması bu biçimde ilerler ve sonuçta iki ilkeyi açığa çıkarır: Söylem ilkesi (D) ve ahlaki ilke (U).

Söylem Etiği İlkeleri

Neden söylem etiğinin bir yerine iki ilkesi var? Bu güzel soru için Habermas'ın anlamı açık bir cevabı yoktur. Sonuç olarak, söylem ilkesinin (D), ahlak ilkesinden daha zayıf ve daha az tartışmalı olduğu ve iletişim kuramı tarafından zaten doğru ve akla uygun hale getirildiği görüşüne ulaşır. (U) ilkesi, (D) ilkesinden bir önerme olarak yararlanan bir uslamlama aracı tarafından oluşturulmak zorundaki daha güçlü bir ilkedir.

Habermas'ın kuramının önemli noktası, söylemin, bütün pragmatik ve sosyal işlevini daha iyi yerine getirebilmesidir çünkü insanları anlamlı uslamlama etrafında toplayan dialojik bir süreçtir. Bir normu haklı çıkarma süreci, daima bir kişiden fazlasını gerektirir çünkü normu bir başkası için kabul edilebilir hale getiren bir kişinin sorusudur. Habermas (D)'nin sadece "gelenek sonrası gerekliliklerin ya da haklı çıkarmanın anlamını" ifade ettiğini düşünür.

> Söylem ilkesi (D) sadece bu eylem normlarının ussal söylem içinde katılımcı olarak anlaşabilecek, etkilenmiş tüm olası kişiler için geçerli olduğunu ileri sürer.
>
> (ONA, 107)

Bu, (D)'nin, geçerli normların geniş uzlaşısını yönetmek zorundaki ahlaki eyleyenin sezisini yakaladığı iddiası için jargondur. "Söylem ilkesi" etiketi birazcık yanıltmadır çünkü (U) ile belirgin bir fark yaratmaz. (U) daha çok bir söylem ilkesi gibidir. (D) genel normları, yani ahlaki olduğu kadar yasal, yani "eylem normlarını" işaret eder. Bu şekilde söyleme ait olmaktan çok normlar hakkındaki söylemlere aittir. Bütün söylemler normları gerektirmez, örneğin, kuramsal ve estetik söylemler. Genel olarak (D)'yi normların geçerlilik ilkesi olarak adlandırmak muhtemelen oldukça kesin olurdu.

Biçimsel olarak konuşmak gerekirse (D), 3. bölümün sonunda gördüğümüz koşullu uzlaşma geçerliliği (Geçerlilik→Koşullu Uzlaşma) gibi kesinlikle aynı biçime sahiptir. Solda geçerlilik ve sağda uzlaşmayla basit bir koşulluluktur. (D)'nin aynı zamanda koşullu geçerlilik uzlaşması (Koşullu Uzlaşma→Geçerlilik) olmadığını, normun, uzlaşmadan sorumlu olması durumunda geçerli olduğunu söylemediğine dikkat edin. Sonuç olarak (D) sadece, hangi normların geçerli olmadığını göstermekle olumsuz olarak işlev görebilir.

Yetkilisi tarafından önerildiğinde (D)'nin bir söylem prosedürünü yerine getirdiği düşünülür. Bir söylemin yeterince iyi sürdürüldüğünü (bu, meydana gelen söylem kuralı ihlallerinin belli olmamasıdır) varsayarak onun geçerli olmadığını gösteren tartışma altındaki norm üzerinde uzlaşmaya ulaşmak başarısızlıktır. Örneğin, "et yemeyin" nor-

munu etkilenmiş herkes kabul edemezse o zaman et yemeyi engelleyen geçerli bir norm yok demektir. (D) bize, kimin uzlaşısının bir geçerlilik göstergesi olarak hesaba katıldığını da anlatır. (D), bir normun geçerli olması durumunda "olası etkilenmiş" herkesin onu "ussal söylemdeki katılımcılar" olarak kabul edebileceğini belirtir. Bu ifade göründüğü kadar açık değildir. "Etkilenmiş herkes"in etki alanının ne kadar geniş olabileceğini bir düşünün. Norm çok genelse, hakkındaki tartışma içinde yer almak için herkesin potansiyel olarak etkilendiğini kabul etmenin uygulama zorlukları başa çıkılmaz olacaktır. Bir normun geçerliliği, uygulamada söylem içinde yer alamayacak birçok insanın öngörülebilir anlaşmasına bağlı olacaktır. Bazı normlar –örneğin, Çin'in her aile için sadece bir çocuğa izin veren doğum kontrol politikasını düşünün– henüz doğmamış insanları etkileyecektir. Henüz doğmamış insanlar belli ki söyleme katılamaz çünkü henüz "potansiyel olarak etkilenmiş" olduklarından bir normun geçerliliği gerçeğe aykırı kabullerine bağlıdır. (D) oldukça geniş bir anlaşma ölçüsü gerektirdiği için çok sınırlayıcı bir koşul empoze eder. Böylece, söylemin, bir normun gerçekten geçerli olmadığını gösterebileceği durum sayısı oldukça az olacaktır.

Habermas'ın yakın geçmişteki (U) hükümlerinden birisi, *her bir bireyin* değer düzenlemesi ve çıkarları için genel uyuşmanın öngörülebilir yan etkileri ve sonuçları *bütün* etkilenenler tarafından *sadece ve sadece ortak biçimde* ve özgürce kabul edilebilecekse bir normun geçerli olduğudur.

(ÖK, 42, düzeltilmiş çeviri)

Habermas (U) ilkesini "ahlaki ilke" ya da evrenselleştirilebilirlik ilkesi olarak adlandırır. (U) kendi başına bir ahlaki kural değildir. O, birinci sınıf ahlaki normların evrenselleştirilebilir olup olmadığını kontrol ederek geçerliliklerini sınayan ikinci sınıf bir ilkedir. Ahlaki uslamlama uygulamasını ve özellikle ahlaki uslamlamanın gerektirdiği evrenselleşme sürecini yakalamak için belirtilir.

Ahlaki normlar, zorunlulukları ifade eden ve "öldürme" gibi emirlerin dilbilgisi biçimine sahip ödevsel kurallardır. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, bu tip emirlerin Musevi-Hıristiyan yaşam tarzının bir mirası olduğunu iddia eder. Modernleşme süreci boyunca, binlerce söylem, hâlâ bir amaca hizmet eden (örneğin "hırsızlık yapma" ya da "öldürme") gibi normların korunduğunu ancak ("herhangi bir put yapma" gibi) normların bir kenara bırakıldığı sonucuyla bu geleneğin içeriklerini iyice gözden geçirdi.

İlk bakışta (U) ilkesi az da olsa (D) ilkesine benzer. Ancak, iki ilke arasında önemli yapısal bir farklılık vardır. (U) bir çift koşululuğun (Geçerlilik↔Koşullu Uzlaşma, ya da Geçerlilik sadece ve sadece Koşullu Uzlaşmaysa) mantıklı bir biçimine sahiptir, oysa (D) basit bir koşulluluktur (Geçerlilik→Koşullu Uzlaşma ya da Geçerliyse o zaman Koşullu Uzlaşmadır). (U) bu nedenle (D)'den daha güçlü bir ilkedir: Söylemdeki uzlaşma sorumluluğunun, geçerli ahlaki bir normun hem gerekliliği hem de yeterli koşulu olduğunu belirtir. Pratikte bunun ne anlama geldiği (D)'den farklı olarak (U)'nun hem *olumlu* hem de *olumsuz biçimde* işlev görebilmesidir. Sadece hangi ahlaki normların geçerli olmadığını göstermez, hangi normların geçerli

olduğunu olumlu bir şekilde belirleyebilir ve üstüne üstlük bize ahlaki geçerliliğin ya da ahlaki dürüstlüğün ne olduğunu da gösterir. Geçerli bir ahlaki norm sadece, değerleri ve çıkarları doğrultusunda söylemdeki katılımcılar olarak etkilenmiş herkes tarafından kabul edilebilecek bir normdur.

(D)'den ikinci önemli farklılığıysa (U)'nun, normun uygulamaya konmasının "öngörülebilir sonuçları ve yan etkileri"nin kabul edilebilirliğine bağlı geçerliliği yerine getirmesidir. Habermas bu cümleyle, varlıkbilimsel ahlaki kuramının içine sonuççu bir sezinleme inşa eder. O böylece kendi söylem etiğini, ahlaki değerinin belirlenmesinde bir eylemin sonuçlarının rol oynadığını kabul etmeyen Kant'tan ayırır. Genel olarak, bir eylemin ahlaki değerini eyleyenin sezgilerinin belirlediğini varsayan varlıkbilimsel ahlaki kuramlar için bu biraz alışılmadık bir şeydir. (Yere tükürsem ve tükürüğüm ani bir rüzgara kapılıp geçen birine çarpsa, sonuççu kuram, hareketimin ahlaki olarak yanlış olduğunu söyleyebilir, oysa bir varlıkbilimsel kuram, eylemim pervasız ve zarar verme yönelimine sahip olmadığı sürece böyle olmadığını söyler.)

Sonuç olarak (U), söylemde kabul edilebilirliğe ya da akılla yönlendirilmiş uzlaşmaya dayanan şey hakkında (D)'den daha fazla bilgi sağlar. Bütün geçerli normların, ilgili her kişinin çıkarları için "eşit saygı" göstermesi ve ussal bir söylemde herkes tarafından özgürce kabul edilebilmesi gerektiğini belirtir (ON, 108). Kısaca (U) bir normun, sadece ve sadece Habermas'ın "evrenselleştirilebilir" çıkar olarak adlandırdığı şeyi açıkça içermesi durumunda geçerli olduğunu belirtir.

Bir Evrenselleşme Süreci Olarak Ahlaki Söylem

Evrenselleştirilebilir çıkarın ne olduğunu anlamak için (U) ilkesinin adını aldığı evrenselleşme sürecine göz atmak zorundayız. Kant, evrenselleştirilebilirliğin bir denemesi olarak ahlaki ilkeyi yorumlamayan ilk ahlaki felsefeciydi. Kant'ın ilk koşulsuz emir formülasyonunun (bölüm 5'e bakınız), kendisine bir istisna yapılmasının gerekli olmadığı yaygın sezgiyi yakaladığı varsayılır. Kant'ın kuramı onu, bazı iyi bilinen zorluklara götürür çünkü evrenselleştirilebilirliği sadece davranış kurallarının mantıklı ya da ussal mülkiyeti olarak düşünür. Örneğin, "birisinin daima sözlerini tutması" davranış kuralı evrenselleştirilebilir ancak tek başına sözleri tutmanın niçin ahlaki bir zorunluluk olduğunu açıklamaz. "Erken yatmak ve erken kalkmak" evrenselleştirilebilir bir davranış kuralıdır ancak, iyi bir öneri olmasına rağmen, açıkçası böyle bir zorunluluk yoktur. Benzer bir şekilde, bir eylemin ahlaki yanlışlığının, bireyin uslamlamasında bir tür mantıkî tutarsızlık olarak açıklanabileceği görüşü sorgulanabilir. Bir sözün tutulmamasının anlamsız olduğuna dikkat çekmek, bir sözü tutmamakta ahlaki olarak neyin yanlış olduğunu göstermez çünkü herkesin daima sözlerini tutmadığı bir dünya istemek imkansızdır. Aklını kullanan kabiliyetsiz insanları ahlaki olarak kınayamayız. Bu nedenlerden dolayı, Habermas, Kant'a oranla, evrenselleşmeyi aklî bir prosedür olarak değil, toplumsal bir prosedür olarak oldukça farklı düşünür.

Habermas, evrenselleşme anlayışını Amerikan pragmatist sosyal felsefeci George Herbert Mead'den alır. *Akıl*,

Öz Varlık ve Toplum (1934) eserinde, Mead, "ahlaki olduğumuz kadar sosyal varlıklar olduğumuzu da" söyler. Evrenselleşme denemesini, "ideal rol alma" olarak adlandırdığı birbirinden ayrı insanoğlunu sosyal düzene entegre etmenin yolu olarak görür. Tıpkı bir takım oyunundaki oyuncular gibi, ahlaki eyleyenler de, kendilerini bütün diğer ahlaki eyleyenlerin durumuna yönlendirerek birlikte çalışır. Mead, bunu "genelleştirilmiş diğeri"nin benimsenen davranışı olarak adlandırır ancak temelde takımın geri kalanının uyumundan bahseder.

Kendisini bir ekiple bütünleştirmenin oldukça çok çaba gerektiren bir şey olduğu ortaya çıkıyor. Bütünleşme sadece diğerlerinin düşündüğünü düşünmekle ya da yaptıklarını yapmakla kazanılamaz. Bu, ikinci sınıf davranışları (herhangi birisinin davranışlarına karşılık olarak) benimsemeyi ve bunların ışığında herhangi birisinin birinci sınıf davranışlarında değişiklik yapmayı gerektiren dönüşlü bir süreçtir. Ahlaki benzeşme, toplumda her eyleyenin, kendisine veya birbirlerine karşı bakış açılarını benimseyerek başkalarının yaptığı şeyden edindiği beklenti ışığında davranış biçiminde değişiklik yapmak zorunda olmasıdır.

Mead, bireyin bakış açısının kendi özel istekleri ve çıkarları tarafından belirlendiğini savunur. Sonuç olarak, genelleştirilmiş diğerinin davranışlarını benimseme, "karmaşık her ilgi merkezini dikkate alan" bir bakış biçimini benimsemek demektir. Ahlaki tutum, herhangi birisinin başka herkesin ilgi alanlarını tanıması ve anlaması ışığında herhangi birisinin kendi çıkarlarını, başkalarının çıkarlarıyla ilişkilendirilen "daha geniş bir benliğin" gelişimine öncülük eden bir süreci değiştirmesi sorunudur.

Habermas, Mead'den bazı sonuçlar çıkartır. Birincisi, gerçekte birinci kişinin bakış açısından üçüncü kişinin bakış açısına geçişi engelleyen ideal rol almanın gerekmediğidir. Evrenselleştirici, yaşama evreninde bir eyleyen olarak, birinci kişisinin bakış açısıyla ilişkisini kopararak ve kendi başına aşkın bir üçüncü kişi bakış açısı durumunu benimsemekle tarafsızlığa ulaşmaya kalkışamaz. Ahlaki zorunluluklar bize birinci kişiyi adres gösterir ve düşünülmesi gerekenler birinci kişidedir. Ahlaki söyleme katılımcılar ideal aklını kullananlar ya da sadece ussal seçiciler değildir. Onlar, kendilerini Habermas'ın "idealleştirilmiş biz bakış açısı" olarak adlandırdığı şeyin parçası olarak tasavvur ettiren ve söylem kuralları tarafından yönlendirilmeye izin veren yaşama evrenindeki gerçek insanlardır.

> Her birimiz, kendimizi, problematik bir eylem ya da sorgulanabilir bir normun benimsenme performansı tarafından etkilenebilecek bütün bu kişilerin yerine koyabilmek zorundayız.
>
> (HU, 49)

İkinci önemli ders, gerçek bir söylemin, Habermas'ın "sınırsız iletişim topluluğu" düzenleyici ideali olarak adlandırdığı sonlu bireysel bakış açısının bu ideal genişlemesinin ortaya çıkması durumunda gerçekleştirilmek zorunda olduğudur (HU, 51). Bir söylem, var olmayan insanları kapsamak için genişletilmek zorunda olsa da, gerçek bir söylem, bir normun haklı çıkarılması durumunda gerçekten gerçekleştirilebilir (ABİE, 94). Üçüncü ders, söylemlerin doğal

olarak *dialojik* olmasıdır. Kant'ın, davranış kurallarının evrenselleştirilebilirliği *monolojik* denemesinden farklı olarak, ahlaki söylemler kendi başlarına akıl yürüten bireyler tarafından gerçekleştirilemez. Dördüncü ve sonuncu ders, Habermas'ın söylemi, bireylerin kendilerini toplumla bütünleştirmelerinin bir süreç aracılığıyla olduğuyla sonuçlandırmasıdır. Uygun biçimde sosyalleştirilmiş ahlaki bir eyleyen, kendi çıkarlarını ve kimliğini kolektif ilgi merkeziyle bir hizaya getirir. Geçerli normlara göre hareket eden birey eyleyenler topluma hizmet eder. Habermas, geçerli normların "eşit biçimde herkes için iyi" olduğu iddiasıyla, geçerli normların "evrenselleştirilebilir ilgi merkezlerini" içermesinin eşdeğer olduğu tezini işler. Bu yolla bir çeşit tarafsızlık elde edilir ancak bu kesinlikle birinci ve ikinci kişi bakış açılarını bir kenara bırakma pahasına değildir.

Genel çerçeve, ahlaki söylemlerin, katılımcıların kendilerini kendi bakış açılarından da hoş karşılanıp karşılanmayacağını görmek için potansiyel olarak bir aday norm tarafından etkilenmiş bütün diğerlerinin yerine koymasını gerektiriyor olmasıdır. Örneğin, pazarlanabilir bir beceriyi elinde bulunduran zengin ya da eğitimli insanlar, kendileri gibi insanlar üzerine yükledikleri âdil olmayan vergi yükü zeminlerinde sosyal refaha son vermeyi kabul etmeye meyilli olabilir. Ancak bizzat kendileri yoksul ve becerisi olmayan insanlar olmuş olsalardı bu politikayı hoş karşılarlar mıydı? (U), onları, yoksul ve becerisi olmayanların bakış açılarıyla değiştirmeyi gerekli kılmakla, bazı özel kişi ya da grupların yararına hizmet eden normları bertaraf eder.

Habermas'ın ahlaki bakış açısının açıklaması, (D) ve (U) söylem etiği ilkelerini keşfeden modern ahlaki eyleyenlerin günlük sezilerinin bir analizi biçimini alır. Bu ilkeler, eyleyenlerin yaşama evreninde hangi normların geçerli olduğunu söylemeleri ve onların belli durumlarda belli eylemlerin izin verilebilirliği ya da yanlışlığına karar vermelerine olanak sağlayan bilgiyle söylem yöntemini ele geçirir.

Ahlaki bakış biçiminin açıklaması onun felsefi bir haklı çıkarması değildir çünkü o, ahlaki önermelerden başlar. Ahlaki bakış biçiminin var olduğunu ve bunun nasıl mümkün olacağını sorduğunu varsayar. Habermas'ın ahlaki bakış açısının haklı çıkarılması bu varsayımda bulunmaz. Ahlaki bakış açısının haklı çıkarılması, (U) ilkesinin biçimsel kökeninin ahlaki ilke şeklini almasıdır. Habermas, (U), biçimsel olarak ahlaki olmayan önermelerden elde edilmediği sürece, (U)'nun, sadece koşullu değerler dizisinin tarihi ve kültürel bir ifadesi olan "etnosentrik" şüphe altında kalacağını düşünür. Ne yazık ki, her zaman bir tane olduğunu (muhtemelen kendisine çok güvenerek) öne sürmesine karşın Habermas'ın kendisi de ahlaki ilkenin biçimsel bir kökenini sağlamaz.

Ancak, (U)'nun biçimsel olarak kaynaklandığı iki önermenin ne olduğunu gerçekten açıklar: Söylem kuralları ve "genel olarak (D)'de ifade edilmiş normatif haklı çıkarma anlayışı (ÖK, 43). Sorun, (U)'nun mantıklı olarak tek başına bu önermelerden nasıl sonuç çıkarılabileceğini görmeye olanak olmamasıdır. Söylem kurallarındaki (Bölüm 3'e bakınız) ve koşullu ilkedeki (D) hiçbir şey Habermas'ın çift

koşullu (Geçerlilik↔Koşullu Uzlaşma) (U) sonucunu çıkarmasına izin vermez. (D)'nin sadece bir basit koşulluluk (Geçerlilik→Koşullu Uzlaşma) olduğunu hatırlayın. Söylem kurallarındaki hiçbir şey Habermas'ın, bir norm uzlaşmadan sorumluysa geçerli olmak (Koşullu Uzlaşma→Geçerlilik) zorundadır sonucunu çıkarmasına izin vermez. Haklı çıkaran uslamlama, şayet işlemesi gerekiyorsa destekleyici önermelere ihtiyaç duyar.

Gerçekçi olmak gerekirse, Habermas'ın bu ilave önermeleri aradığı sadece bir yer vardır – modernlik kuramı. Sorun, modernleşme kuramının söylem etiği programından bağımsız olarak doğrulanabileceğinin pek olası olmamasıdır. İlle de fark aranacaksa haklı çıkarma bağlantısı başka bir yöne gidecektir. En fazla, ahlaklılık söylem kuramı doğrulanabilirse, Habermas'ın modernlik kuramının bir kanıtı olarak sayılacağı ümit edilebilir. (U)'nun herhangi bir biçimsel kökeninin eksikliğinde, söylem etiğinin, Habermas'ın ahlaki bakış açısı açıklamasının akla uygun olabilirliğinin başarısına bağlı olduğu görülüyor.

(U) İlkesine İtirazlar

Şimdi, ahlaklılık söylem kuramı için iyi bilinen itirazlara bir göz atalım.

Gereğinden Fazlalık İtirazı

Evrenselleştirme denemesinin ne denli çok dikkat gerektirdiğini henüz gördük. (U)'ya göre normlar, sadece ve

sadece bütün ilgililerin genel çıkarını açık biçimde tatmin ederse ve bu temelde herkes tarafından benimsenirse geçerlidir. Uzlaşma kapsamı (U) tarafından amaç edinildiği, (D) çok geniş ("tüm ilgililerin" uzlaşısı) olduğu ve ideal rol alma çok çaba gerektirdiği için (U) sınırlayıcı olmak zorundadır. Geçerliliğin böylesine şiddetli denenmesinde birçok aday norm hayatta kalmayacak ve hayatta kalanlar da son derece genel olacaktır.

Habermas'ın bu itiraza giriş cevabı, eğer hesabı doğru olsaydı, çok az geçerli ahlaki norm olurdu sonucunu reddetmekti. Daha sonra bu noktayı istemeden kabul eder ancak bunu kuramındaki bir hata olarak görmekten çok bir güç olarak tanımlar. Söylem etiği eksiksizce, modern ahlaklılık gerçeğini yansıtır. O, modern çok kültürlü toplumlarda geçerli ahlaki normların sayısının azalması doğruyken, daha merkezi ve önemli olan hepsinin kaldığını savunur (HU, 91). Habermas, geçerli ahlaki normların gerçekten merkezi ve en önemlisi olduğunu ve bazılarının evrensel kabul gördüğünü göstermek için evrensel insan hakları örneğini ileri sürer.

Bu gereğinden fazlalık itirazına karşı ikna edici bir cevap mıdır? Hem evet hem de hayır. Evrensel olarak kabul edilebilir ahlaki normlar varsa deneysel olarak birçok olmadığı doğrudur. Öyleyse bir ahlaki kuram bunu gösterdiği için eleştirilemez. Habermas'ın söylem kuramının, ahlaklılığın önemli sosyal ve pragmatik işlevini açıklamaya giriştiği söylendi. Habermas'ın sadece birkaç geçerli norm olduğunu kabul etmesi, ahlaki söylemin niçin hâlâ sosyal entegrasyonun öncelikli aracı ve yaşama evrenindeki çatışmaları çözmek için bir ihmal mekanizması olduğunu bir bulmaca

haline getirir. Ne kadar az geçerli norm varsa o kadar az anlaşmazlık ahlaki söylemce çözülebilir olacaktır. Bu durumda, ahlaki söylemin niçin hâlâ sosyal düzen açıklamasının bu denli merkezinde olması gerektiğini görmek zordur. Toplumu bir arada tutma işi, başka bir yerde geçerli ahlaki normlardan başka bir şey tarafından yapılıyor. Öyleyse, ahlaki söylemin devam etmesi için anlaşmazlıkları çözmekteki pragmatik başarısından başka bir gerekçe olmak zorundadır.

Bundan başka, insan hakları söyleminin yaygın ve yerleşmiş olduğu ve ahlaki söylemin sosyal dünyayı bir arada tutmak zorunda olduğunun işareti doğrusu yeterince açık değildir. Bütün dünyada insanların kendi insan haklarını savunmak için hızlı olmaları, hakların, hak sahibine bir çıkar sağlıyor olması olabilir. Bu, Habermas'ın terimleriyle, insan hakları söyleminin büyümesi için ideolojik ve sistemsi gerekçeler olabileceği konusunda şüphe duymak için tartışma zeminleri meydana getirir. İnsan hakları söyleminin bizzat kendisi, yaşama evreninin sömürgeleştirilmesine karşı bir dayanak kaynağı olmaktan çok yaşama evreninin sömürgeleştirilmesinin bir örneği olabilir.

Diyalog ve Monolog Ayrıma İtirazlar

İtirazların başka bir kısmını da Habermas'ın, diyalog ve monolog ahlaki kuramlar arasındaki kesin ayrımıyla ilgilidir. Bunlardan birisine daha önce değindik. Habermas, monolog ahlaklılık anlayışının, tıpkı Kant'ınki gibi, diyalog olanla karşılaştırılması aracılığıyla acı çektiğini düşünür

çünkü kendi başına uslamlayan bireyler, bakış açısının ön yargılarına ve hatalara daha eğilimli olacaktır. Genel olarak takip edilen norm tarafından etkilenmiş olanların etkinlik alanı oldukça büyükken bile bir ahlaki söylemdeki gerçek katılımcıların sayısı çok az olabilir. Habermas'ın, pratikte soruna (bir söylem) bilgikuramsal olarak bir bireyin monolog kararından daha üstün olacak (doğru olması daha olası) diyalog bir yaklaşımı sonuçlandırmak için gerçek tartışma zeminlerine sahip değildir. Bir norm, bağımlı gerekçelerin doğru bir kesinlemesi üzerinde temellendirildiği sürece (örneğin, herkesin çıkarının ne olduğu ve hangi normun bu çıkarları tatmin ettiği) haklı çıkarıldığı savunulabilir. Söylemdeki gerçek katılımcıların çok küçük bölümü tatmin olmuş biçimde bir normun geçerli olduğundan emin olabilirse o zaman ilke olarak niçin her birey bunu kendi başına yapamasın? Bir uzlaşmanın var olması, Habermas'ın düşündüğü gibi her bir kişinin bireysel olarak doğru biçimde karar verdiğini gösterdiği ölçüde geçerliliği vermeyebilir.

Dolaylılık İtirazı

En sonunda, söylem etiği dolaylı olmakla itham edildi. Bu itham, Habermas'ın söylem etiğinin bütün uslamlamasındaki ve söylem kurallarındaki (U) ilkesinin kaynağına yöneltildi. Dolaylılık itirazı ortaya çıkar çünkü söylem etiği programı ahlaklılığın ahlaki olmayan önermeler üzerinde haklı çıkarılmak zorunda olduğunu varsayar; o, ussal olması koşuluyla bir kuşkucuyu bile ikna edebilecek bir uslamlama

olmak zorundadır. Bir tarafta, gördüğümüz gibi Habermas'ın üstünlüğünü kabul ettiği ahlaki olmayan önermeler (U)'yu temize çıkarmak için yeterince güçlü değildir. Diğer tarafta, Habermas kendisi için ne zaman daha zengin bir önermede bulunsa –modernlik kuramı ya da söylem kuralları– ahlaki varsayımlarda kaçakçılık yaptığı ve dolaylılık tehdidini artırdığı sonunda ortaya çıkar. Söylem kuralları söz konusu şeye bir örnek oluşturur. Bunlar, herkesin davranışlarını, isteklerini ve ihtiyaçlarını ifade etmesine izin veren 2. c) kuralını içerir. Açıkçası 2. c) genel olarak söylemin bir kuralı değildir çünkü herkesin davranışlarını, isteklerini ve ihtiyaçlarını ifade etmesine izin verir. Böylece, *ilk bakışta* ahlaki öneme sahip olduğu görünür ve (U) için bir uslamlamada ahlaki olmayan ya da tartışmalı olmayan bir önerme olarak sayılamaz.

Bununla birlikte, Habermas'ın her halükarda ahlaki ilkeyi ahlaki olmayan önermeler temelinde haklı çıkarmak zorunda olması hiçbir şekilde açık değildir. Doğal olarak tehlikeli dolaylılıktan kaçınmak zorundadır; uslamlamasının önermelerinde sonucunu saklamamalıdır. Bu, bütün önermelerinin ahlaki olarak tarafsız olduğu anlamına gelmez. Söylem etiğinin, ahlaki kuşkucuyu ikna edecek konumda olmadığı anlamına gelse de herhangi bir ahlaki kuramdan bunu istemek aşırı olabilir.

VII. Bölüm

SÖYLEM ETİĞİ II: ETİK SÖYLEM VE POLİTİK DÖNÜŞÜM

Habermas'ın Pratik Akıl Uyuşmazlığı

1980'li yılların bu orijinal söylem etiği programında Habermas, "ahlaklılık" ve "etik" terimlerini yer değiştirilebilir biçimde kullandı. Daha sonra 1991 yılında, bunlar arasında bir ayrım yapmaya başladı. Ancak, gözden geçirilmiş programını belirtmek için "söylem etiği" etiketinden vazgeçmedi çünkü "söylem etiği kuramı"nı yeniden vaftiz etmekten daha basitti. Aslında, 1990'lı yılların gözden geçirilmiş programında Habermas, her biri pratik aklın farklı bir kullanımını gösteren ahlaki, etik ve pragmatik söylem arasında üçlü bir ayrım yapar. Gözden geçirmenin gerçek anlamı, etik söylemin ayrı bir kategorisinin tanıtımının yanında ahlaki söylemin ve politik kuram programında yeniden düzenlenmiş bu iki söylem alanının yolu üstünde bulunmasıdır.

Etik söylemin işlevi ve doğasını, ahlaki söylemden ayrı olarak incelemeden önce, Habermas'ın pragmatik söylemde "pragmatik" terimini nasıl kullandığına kısaca dönmek zorundayız. Şimdiye kadar "pragmatik" terimi sosyal işlevi ya da bir şeyin kullanımını gösterdi. Habermas'ın ahlaklılık anlayışı *pragmatiktir* çünkü ahlaki söylemi, anlaşmazlığın çözümünün toplumsal mekanizması olarak kabul eder. Anlam kuramı pragmatiktir çünkü dil kullanımını, sosyal düzeni oluşturma ve eylemleri koordine etmenin bir yolu olarak görür. Ancak Habermas burada terimi daha dar bir anlamda sunar. Pragmatik söylemler, saptanmış bir amaca giden yolun akılcı seçimiyle ilgilidir. Amaçların seçimi konusunda hiçbir şey söylemez. Pragmatik söylem, araçsal akılcılığın dialojik bir biçimidir ve özellikle politik ve yasal etki alanlarıyla ilişkilidir çünkü politika ve yasa neyin uygulanabilir olduğuyla ilgilenir.

Etik Söylem Nedir?

Hegel'e kadar, etik ve ahlak eşdeğer görülüyordu. Ancak bu iki terim insan hayatı hakkında farklı düşünce geleneklerini temsil eder. Habermas'ın her zaman dikkat çektiği gibi "etik" terimi hem eski hem de modern bir kullanıma sahiptir. Bir *polis*'in ya da şehir-devletin gelenekleri ya da onun vatandaşlarının ve insanlarının alışkanlıkları ve karakterini gösteren eski Yunanca *ethos* kelimesinden türemiştir. Modern dönemlerde Hegel, *Sittlichkeit* (genellikle "etik yaşam" olarak çevrilir) terimini, bir tarafta bir topluluğun değerleri, idealleri ve kendilerini anlamalarıyla, di-

ğer tarafta pratikleri, kurumları ve yasalarıyla dopdolu somut yaşam biçimini belirtmek için kullanır.

Habermas'ın etik söylem anlayışı birkaç ayırt edici özelliğe sahiptir.

1. Etik söylem, "amaçların akılcı kesinlemesi" ve amaçların seçimi" anlamlarında "teolojik"tir (HU, 4). Pragmatik söylem, herhangi birisinin saptanmış olduğu biçimiyle arzu ettiği amaçları alıp onları elde etmenin en iyi yolunu tartışırken etik söylem bu amaçları değerlendirir.
2. Etik söylem, amaçları, "benim için ya da bizim için" neyin iyi olduğunu hesaplayarak değerlendirir (ÖK, 41; HU, 5, 8). Bunlar evrensel değil, tikel iyilerdir. [Ahlaklılıksa, tersine, iyi (ya da kötü) evrensel olarak iyi (ya da kötü) oldukları ölçüde yanlış ya da doğru sorularıyla ilgilenir çünkü herkesi aynı biçimde etkiler.] Etik söylemin oyuna dahil ettiği iyi kavramı hem kişinin bireysel yaşam geçmişiyle hem de toplumun kolektif yaşamıyla bağlantılıdır. Habermas bireysel bir yaşamı ilgilendiren söylemleri "etik-varoluşçu" ve kolektif ya da grubu ilgilendirenleri de "etik-politik" söylemler olarak adlandırır.
3. Etik söylem öngörülüdür: Sadece isteklerimiz ve amaçlarımızın tatminini arz etmek düşüncesiyle değil, ancak mutluluğumuzu ve tümüyle ele alındığında gelecekteki mutluluğa uygun olarak düzenlediğimiz yöntemlerle ilgilenir.
4. Etik söylem, bireyin ait olduğu kültürel grup ya da özel geleneğiyle ve bireyin yaşam geçmişiyle ilişkili değerleri belirgin kılar. Habermas, bir değerin oldukça özel bir içeriğine sahiptir. Bir değer, kültür ya da etik yaşamı meydana getiren temel semboldür. Değerlerin temel yöntemler olduğunu söy-

lemek onların hiçbir şeyin içine daha basit analiz edilemeyeceğini ve tercihleri, istekleri, ihtiyaçları ya da gerekçeleri dile getiren daha ilkel bir sözcük dağarcığında açıklanamayacağı anlamına gelir. Değerler tercihleri belirler, tersini değil. Onlar, sosyal geçmişimiz ya da biyolojimiz tarafından tam olarak biçimlendirilmeden bize verilen ancak daima yorumlanma ihtiyacındaki Habermas'ın savunduğu ihtiyaçlarımızın, isteklerimizin ve çıkarlarımızın şekillenmesine yardımcı olur. Değerler belli bir toplumun imalathanesine sıkı sıkıya bağlanmış oldukları için her bir birey bu topluluğun pratiklerine ve kurumları içinde sosyalleşme sürecinde temel değerleri sindirecek ve benliğinin bilinçli ya da bilinç dışı bir parçası haline getirecektir. Bu değerler böylece bireyin kendi kimliğinin esas parçası biçimini alacaktır. Değerler bu yüzden bizden bağımsız varolan doğal gerçekler gibi "işte burada" değildir. İçimize kazınmıştır ve etrafımız onlarla kuşatılmıştır. Bu nedenle, her ne kadar bireysel değerler yoruma ve kademeli değişime hassas olsalar da insanoğlunun kendisini kolayca soyutlayabileceği ya da koparabileceği bir şey değildir. Sonuç olarak, değerler doğaları gereği hafif eğimlidir oysa normlar kesindir: Değerler daha yüksek ya da daha düşük dereceleri kabul ederken normlar ya geçerlidir ya da değildir. Bir eylemin ahlaki olarak bir diğerine göre daha yanlış olduğunu söylemek için küçük bir fark ortaya koyarken, bir seçimin diğerine göre daha iyi olduğu konusunda büyük bir fark ortaya koyar.

5. Habermas'ın iyi ve değer içeriklerini anlamak etik söylemin mantıksal özelliğiyle bağlantılıdır. Etik söylemin öne sürdüğü tercihin önerileri, kararları ve emirleri sadece "göreli" ya da "koşullu" geçerliliğe sahiptir. (Bunun aksine başarılı ahlaki

söylemlerin öne sürdüğü normlar evrensel ve koşulsuz olarak geçerlidir. Geçerli ahlaki bir norm farklı ve rekabet eden kültürel gelenekler karşısında etkisini devam ettirmek anlamına gelirken değerler sadece belirli bir gelenek ya da kültürel grup içinde etkisini devam ettirir.)

6. Etik söylem, birey ya da grubun kendini anlamasıyla ilgilidir. Birey ya da grup olsun etik sorular geniş anlamda konuşmak gerekirse yorumbilgisel sorulardır. Onlar, kendini aydınlatmayı, keşfetmeyi ve bir ölçüye kadar kendini oluşturmayı amaçlar. Başarılı olduklarında, kişinin tam olarak iyiliği için amaçları, değerleri ve çıkarlarını takip etmesi konusunda önerileri ve kararları öne sürer (HU, 9; ON, 151-68; DEA, 38-50.)
7. Etik söylem, bir sahicilik geçerlilik savında bulunur (DEA, 41). Bu geçerlilik savının diğer üç geçerlilik ölçütünün, doğru, normatif doğru ve dürüstlük savlarıyla nasıl uyuştuğu pek açık değildir. Sahiciliğin pratik etki alanında dürüstlükle bir benzerliğinin olduğu görülür. Bu, Habermas'ın gösterişsiz ama etkili üçlü şemasına uymaz çünkü gözden geçirilmiş söylem etiğini tanıttığında onu pragmatik anlam kuramıyla sonradan uyumlu hale getirmekle o derece ilgilenmez. Bu uyum eksikliği, ahlaki anlayışlarımızın, Habermas'ın gösterişsiz ama etkili kavramsal ayrımlarına baktırtmasından çok daha karışık olduğunu gösteriyor.

Etik Söylemin Kapsamı ve Geçerliliği

Etik söylemi tanımlayan kendine özgü özelliklerinden biri, sadece "göreli" ve "koşullu" geçerliliğe sahip olduğunu

Etik ve Ahlaki Söylem Arasındaki Farkın Özeti		
	Etik	**Ahlaklılık**
Temel içerik	iyi/kötü	doğru/yanlış âdil/âdil olmayan
Temel ünite	değerler	normlar
Temel soru	benim ya da bizim için ne iyidir?	Ahlaki doğru nedir? Nasıl yapsam iyi olur ve niçin? Doğru nedir?
Geçerlilik	göreli ve koşullu	kesin ve koşulsuz
Kuram tipi	öngörülü ve teolojik	deontolojik
Amaçlar	öneriler; karar tercihi sıralaması	geçerli normları oluşturma; görevleri keşfetme

öne sürdüğü öneridir. Habermas göreli geçerliliğin ne olduğu hakkında çok fazla şey söylemez ancak biz bunun bir kapsama sorunu olduğunu varsayabiliriz. Geçerli ahlaki normların, söylemdeki bütün katılımcılar ya da uygulanması aracılığıyla bütün etkilenmişler üzerinde evrensel olarak bağlayıcı olduğu varsayılır oysa etik değerler ya da kararlar sadece ilgili grubun üyeleri üzerinde bağlayıcıdır. Bir grubun üyeleri, kolektif ve özgürce iyi anlayışlarının bazı yönleri hakkında genel olarak sahip oldukları bir değeri ifade eden bir kararın haklı çıkmasını sağlayan bazı zorlayıcı güçlere sahip olduğunu düşünseler de onaylayabilirler; aşa-

ğıda göreceğimiz gibi aynı güçle karşı koyan ahlaki değerlendirmelerin yeterince ağır basmadığı gerçektir.

Kültürel gruplar, dinsel ölçüleri ve etik değerleri iç içe geçmiş genel çerçeveler sunar. Bu, neyin bir kültürel grup olarak sayılacağı ve bu şekilde neyin meşru değerlendirmenin genel çerçevesi olarak sayılacağı sorularını beraberinde getirir. Habermas'ın bunu, geniş biçimde deneysel sosyolojik bir soru olarak varsaydığını düşünüyorum. Bu soru hâlâ felsefi ilginin bir sorunudur. Örneğin, belirli kültürel gruplardan bahsetmenin, sol elini kullananları, bütün kadınları ya da Arsenal futbol kulübü taraftarlarını içermediği açıkça görülüyor. Akıl alır biçimde onlar bir kümenin ya da bir bütünün üyeleridir ancak bu üyelik herhangi bir etik-politik anlam taşımaz (ancak, elbette ki, etik-varoluşsal olarak tek bir kişinin hayatında büyük bir anlamı olabilir).

Bu bağlamda bir kültürel grup üyeliği tamamen farklı bir ilişkidir. İlk neden, grupların, hayatın birçok yönüne nüfuz eden genel bir karaktere sahip olması ve içinde yetişen ve sosyalleştirilen bireyleri biçimlendirmesidir. Bu, kültürel grupların kendilerini ve genel karakterlerini üretmek ve korumak için yeterince geniş olmak zorunda olmaları anlamına gelir. Bu arada kişi sadece bir grubun üyesi olarak bilinirse grubun üyesi sayıldığı için grup üyeliği aynı zamanda bir karşılıklı tanıma meselesidir. Üçüncüsü, üyeliğin, üyelerin kendilerini anlaması ve kendi kimlikleri için ve diğerleri tarafından anlaşılma ve tanınmalarının öncelikli yollarından biri olması açısından önemli olmasıdır. Sonuç olarak, üyelik geniş anlamda bir ait olma meselesidir. Kültürel gruplar idari bir mekanizma tarafından giriş sağ-

lanan kulüpler değildir. Bir gruba ait olmak basit bir iş değildir. Bireylerin grup kültürünü sindirdiği, kademeli olarak dahil olmalarına izin verilen oldukça uzun ve zor bir sürecin sonucu olarak gerçekleşebilir.

Bu tip kriterler, deneyimlerinin benzerliği ne olursa olsun, bütün Arsenal taraftarlarının, sol elini kullananların ve bütün kadınların Habermas'ın etik-politik söylem kavramının gerektirdiği anlamda niçin kültürel gruplar olmadığını gösterir. Bu önemlidir, çünkü, büyük ya da küçük olsun, etik değerlendirmenin genel çerçevesine hizmet edebilecek kültürel bir grup meydana gelse de, bir ilgi merkezini paylaşan her insan kümesini kabul edemez. İngiltere'de tilki avcıları ve açık alan sporlarını sevenler kendilerini şehrin çoğunluğu tarafından yanlış değerlendirilen, ülke sakinlerinin kültürel bir grubuna ait olarak tanıtabilir. Bu tartışma alanlarında hükümetin tilki avını yasaklamasını protesto ederler. Bununla birlikte kendi anlayışları karmaşık ve doğru yoldan sapmıştır. Doğal olarak avlanmayla ilgili herkes tilki avının iyi bir şey olduğu konusunda hemfikir olabilir tıpkı herhangi birisinin briçe ya da Bob Dylan dinlemeye ilgi duymanın iyi bir şey olduğu konusunda hemfikir olabileceği gibi... Bu türlü anlaşmalar tilki avının etik ya da başka bir yolla haklı çıkarıldığı anlamına gelmez. Bu ilgi grupları ya da lobi grupları konuyla doğrudan ilgili gruplar değildir. Onlar sadece aynı tercihleri paylaşan bireylerin bir topluluğudur. Etik söylem tarafından aydınlatılma ihtiyacındaki gelenekleri biçimlendirmezler. Grubun ilgi merkezlerinin gerçekten ne olduğunun önemli sorusu onun sadece varoluşu aracılığıyla cevaplandırılır. Bir an için İngiliz tilki avcılarını, avcılığı hayatlarının genel bi-

çimlerinin bir parçası olarak değerlendiren Kalahari'nin Boşiman erkekleriyle (ya da kadınları) karşılaştırın. Bu tip insanlar için avlanmada herhangi bir yasak kültürel kimliklerine ve yaşam biçimlerine gerçek bir tehdit oluşturacaktır.

Etik Söylemin Sosyal İşlevi

Etik söylemin sosyal işlevi bir bireyin yaşam geçmişini ya da bir grubun kültürünü ilgilendirmesine bağlı olarak farklılık gösterir. Modern toplumların, iyinin çelişik ve farklı anlayışlarıyla çekişen gelenekleri ve kültürel grupları içerdikleri göz önüne alınırsa paylaşılan değerlerin sorunların çözümüne anahtar olmaktan ziyade, çok kültürlü modern toplumlarda gruplar arasındaki anlaşmazlıkların kaynağı olabilir. Gelişigüzel bir örnek olarak, Britanya'da göçmen ailelerin ikinci ve üçüncü kuşak kızlarının önceden ayarlanmış evliliklerini ilgilendiren anlaşmazlıkların sıklıkla ortaya çıkması verilebilir. Göçmen aileler kendi paylarına, gelenek ve pratiklerini kızları için biçimlendirdikleri istekleri ve beklentileri doğrultusunda aktarmak ister. Ancak, kız evlatlar, çoğunlukla, içinde yetiştikleri kültürden asimile ettikleri romantik aşk ve bireysel özerklik gibi değerler ışığında tercihlerini ve beklentilerini kendileri biçimlendirmişlerdir.

Habermas'ın kuramına göre değerlerin etkileşimli tartışmanın kaynağı olduğu göz önüne alınırsa tek cevap değerlere herhangi bir yönelimden kaçınarak bu tartışmayı çözmeye çalışmaktır. Bu sadece ahlaki söylem (U)'nun yapa-

cağını iddia etmesine uygun şeydir. Normlar değerler değildir. Onlar, yaşama evreninin iletişimsel yapısına bağlanmış, oldukça genel ve evrensel olarak paylaşılan ilgi merkezleri üzerine oturtulmuş davranışa ilişkin kurallardır. Bu yüzden, ahlaki kuram, yaşama evreninde tartışan taraflar için ilk yardım aracıdır. Bununla birlikte, evrensel biçimde geçerli normların azlığı göz önüne alınırsa, etik söylemin yardımcı olabileceği durumda bu çeşit anlaşmazlıklar ahlaki düzenlemeye açık olmayabilir. Böyle bir durumda, etik söylem ilk olarak, tümüyle ele alındığında ilgili kişinin en iyi ilgi merkezlerinin bir açıklaması ya da tartışmasını gerektirecektir. Aynı zamanda, kaçınılmaz biçimde yerel kültür değerlerinin bir kenara konulması ve kişisel durumu ve bireysel yaşam geçmişi üzerinde aydınlatma da gerekecektir.

Ahlaki söylemler gibi etik söylemler de bire bir etkilenmiş kişilerden başka bir kişi tarafından sürdürülemez. Hiç kimse özellikle de ahlaki felsefeciler sonuçları önceden belirleyemez. Hâlâ mantığa uygun iki senaryo hayal edebiliriz. Bir senaryoya göre, aileler kızlarının kendi eşini seçmesini istemesine dikkat çekerken, istememesine rağmen onu evlendirmenin kızları ve kendileri için en iyisi olduğunu düşündükleri şeye karar verir ve onu umursamazlar. Alternatif senaryoda karşılıklı düzenleme içindeki bu ilgililer, çıkarlarını ve değerlerini anlaşmazlıktan kaçınmak için yeniden gözden geçirir ve yeniden yorumlar. Aileler, örneğin, gelinle görüşülerek ayarlanmış bir evliliği, gelin, bireysel özerkliğinin ve romantik bir aşk olasılığının kendi kuşağına yabancı kültürel geleneğin sunağında kurban edildiğini düşünmesin diye kabul edebilir. Bu türlü bir senaryo olasıdır çünkü kültürler içten içe karmaşık, çok yönlü ve

insanların özel ilgi merkezleri onun farklı yönlerinin ışığı altında yoruma ve gözden geçirmeye açıktır.

Bu alternatif etik söylemin önemli bir özelliğini gösterir. Habermas'ın, modernleşmenin, gelenekleri bir kenara koyma eleştirisi gerektirdiği tezini hatırlayanız. Gelenekler kademeli olarak etik söylem içinde üzerinde dikkatle düşünülerek değiştirilir. Bazı parçalar bilinçli olarak devam ettirilir bazılarıysa zaman aşımına uğrar. Değerler, iyi anlayışları ve kendini anlama uyumlu değildir. Daima yeniden yorumlanma sürecindedirler. Kolektif kimlikler (bireysel olanlar kadar) gerçek anlamda bir çeşit proje olarak düşünülmelidir: Kendimizi ne olarak görüyoruz ve kendimizin ne olmasını istiyoruz arasında asılı kalmış durumdayız.

Ahlakın Etik Üzerindeki Önceliği

Habermas, modernleşme sürecinde evrensel doğruluk (adalet) sorularının kademeli olarak iyi yaşam sorularından ayrıştığını, iyinin çelişik ve çekişen somut anlayışlarının göreceli çokluğunun geniş homojen din geleneğinden yavaş yavaş ortaya çıktığını gözlemler. Bu deneyim alanlarında, etik ve ahlaklığı aynı sorular temelinde birbiriyle çekişen iki yaklaşım olarak görmenin bir hata olduğunu düşünür. Etik ve ahlak birbirinden ayrıdır ancak bilinen kendimizi tanımamızın tamamlayıcı parçalarıdır. Habermas bunun, söylem etiğinin, birini diğerine tercih etmek yerine hem ahlaki hem de etik söylem için yeterli olabilecek görüngübilimsel bir niteliği olduğunu düşünür.

Habermas ve Ahlaki Söylem Önceliği

Etik söylem kavramı, demokratik ve yasal kuramla ilgilenmesiyle birlikte Habermas'ın düşüncesinde artan bir şekilde önemli rol aldı. Buna rağmen ahlakın önceliği konusunda ısrar etmeye devam eder. Bazı tartışma alanlarında onun önceliğini savunur. Birincisi, pragmatik olarak konuşmak gerekirse, ahlaki söylemin yaşama evreninde eyleyenler arasında anlaşmazlıkları çözmek için bir ihmal mekanizması olmasıdır çünkü etik söylemden farklı olarak etkileşimli anlaşmazlık kaynağına baskın çıkarak değerleri haklı çıkarma sürecinin dışında bırakır. İkincisi, ahlaki söylemin etik söyleme oranla (U) gerçeğinin bir sonucu olarak ve yaşama evreninin iletişimsel yapısına bağlanmış her geçerli normun yayılması yoluyla kesin bir toplumsal-varlıkbilimsel önceliğe sahip olmasıdır. Normatif doğruluk, kültürel bir değer değildir hatta çok yaygın da değildir. O, söylem kurallarında içerdiği evrensel dayanışma ve eşit saygının iletişimsel ideallerini dile getirir. Modern toplumlarda iletişimsel eyleyenlerin yaptıkları gibi onsuz yaşamayacakları doğruya benzer geçerliliğin bir özelliğidir. Sonuç olarak, Kohlberg'in ahlaki gelişim modeli ve modernleşme kuramı ahlakın önceliği tezini destekler. Gelenek sonrası özneler belli bir gelenek içinde kökleşmemiş kendi soyut kimliklerine sahiptir. Bu, Bir'in kim olduğu ve en iyi hayatın ne olduğu hakkında öze yönelik sorular sormadan önce, ahlaki konular hakkında düşünceli biçimde karar vermek için karakterdeki tutarsız prosedürleri benimsemek adına kendisini açığa vurmaktır.

En önemli nokta ahlaklılığın etik için sınırlar koyması-dır. Habermas'a göre, etik söylemler, ahlaki izin verilebilirliğin sınırları içinde zaten işleyen haklı çıkarmanın kaynaklarıdır. Etik düşüncenin ahlaki bir normu bozan bir karar verdiğini düşünün. Örneğimize dönecek olursak, ailelerin hareket tarzının, kızlarını istememelerine rağmen doğdukları ülkeye geri dönmeleri için zorlamayla sonuçlandırdıklarını düşünün. Bu durumda, katılımcılar eylemin âdil olup olmadığıyla ilgili ahlaki bir söylemin içine itilecek ve belki de yasayı çiğnemiş olmaktan memnun olmak zorunda olabileceklerdir. Habermas'ın şemasında, etik bir düşünce ne kadar haklı çıkartılırsa çıkartılsın, bir kültürel değer ne kadar önemli olursa olsun geçerli ahlaki bir norm tarafından her zaman hesaba katılmayabilir. Ahlaki normlar, uygun olduğunda kendisiyle anlaşmazlığa düşen herhangi bir etik değere üstün gelir.

Rawls ve Doğrunun Önceliği

Söylem etiği bu noktada, iyiye oranla doğrunun önceliği tezini savunan Amerikan politik felsefeci John Rawls'un (1921-2002) son dönem çalışmasıyla karşılaştırmaya katlanır. Görüşlerin benzerliği rastlantı değildir çünkü 1990'lı yıllarda söylem etiği gözden geçirmeleri Rawls'dan oldukça fazla etkilenmiştir. Rawls, iyi ve doğrunun birbirini tamamlayıcı içerikler olduğunu düşünür. Burada doğru, Rawls'un teziyle bağlantılı olarak, dürüstlüğün "metafiziksel değil, politik" anlaşılması gerektiği gibi adaletin uygulanabilir modern anlayışı olarak anlaşılmalıdır. Rawls, modern kül-

türlerin artık homojen olmadıklarının farkına varır; onlar, dünya görüşlerinin göreceli bir çokluğunu ve sadakat için çekişen "kapsamlı öğretilerini" içerir. Bu gerçeğin bakış açısında, iyi düzenlenmiş bir toplumun legal ve anayasal genel çerçevesi herhangi birisinin özel dünya görüşünün doğruluğuna bağlı olamaz ya da onu peşin olarak kabul edemez. Bu, adaletin metafiziksel değil, politik olmak zorunda olduğunu söyleyen tezin olumsuz anlamıdır. Bu nedenle Rawls, tartışmanın minimize edilmesi aracılığıyla "bir kaçınma yöntemi" önerir çünkü tartışmalı ahlaki ve dinî değerler politik haklı çıkarma sürecinin dışında biçimlendirilir.

Olumlu bakıldığında, politik haklı çıkarmalar, tüm farklı kültür ve dünya görüşlerine karşı yaygın kabulü yöneten genel düşünce ve değerlere başvurur. Onlar, Rawls'un, değerlerin rastlantısal olarak "üst üste binen uzlaşması" olarak adlandırdığı şeyin parçasıdır. Burada dikkatli olmak zorundayız. Rawls "uzlaşma" terimini kullandığında anlamaya ya da anlaşmaya ulaşma sürecini ve bu sürecin sonucunu kastetmez. Rawls'a göre, her bireyin geleneği ya da dünya görüşünü dikkate almaksızın onu kabul etmek için gerekçesi olduğunda bir inanç ya da düşünce üst üste binen uzlaşmanın parçasıdır. Onu hangi tartışma alanlarında kabul etikleri önemli değildir. Bunların en can alıcı noktalarından biri eşit ve özgür vatandaşlar arasında âdil bir işbirliği sistemi olarak toplum düşüncesidir. Rawls, bunun bir ahlaki düşünce olduğunu savunur ancak hiç kimsenin kapsamlı öğretisine bağlı değildir: O, titreşimi bütün hepsinde bulur.

Rawls, herhangi bir normatif doğru (ya da adalet) anlayışının, doğru ya da muhtemel doğru olmasının sonucu

olarak değilse de mantıklı ya da mazur gösterilen politik haklı çıkarma kriterini karşılamasından memnundur. Onun doğruluğu/doğru olmaması sorunu onun politik haklı çıkarmasıyla ilişkili değildir. İlişkili olan şey en çok sadakati yönetmesi ve en az tartışmaya neden olmasıdır. Bu durumda, normatif doğru (ya da adalet) her bireyin, başka herkesin özgürlüğünü benzer biçimde uyumlaştırdığı dereceye kadar iyi anlayışını gözden geçirmek, arıtmak ve izlemek için özgür olduğu liberal politik bir genel çerçeve oluşturur. Normatif doğru böylece vatandaşlar tarafından destek sağlayabilecek çekişen çeşitli iyi anlayışlarının (ya da kapsamlı öğretiler) varolmasına bağlı olacaktır. Normatif doğru ve iyi bütünleyicidir: "Adalet sınırı çizer, iyi, noktayı gösterir."

Habermas, Rawls'a Karşı

Açıkçası, Habermas'la Rawls arasında geniş bir anlaşma zemini vardır. Her ikisi de mantıklı çoğulculuk gerçeğini kabul eder. Her ikisi de ahlaklılık/normatif doğru ve etik/iyi arasında temel bir ayrım olduğunu ve yeterli bir kuramın her ikisine de yetmek zorunda olduğu konusunda hemfikirdir. Dahası, normatif doğrunun iyi üzerinde bir önceliğe sahip olduğunda da hemfikirdirler. Sonuç olarak, normatif doğrunun önceliğinin işlevsel ve pragmatik bir tarafı olduğun da anlaşırlar. Kültürlere ve dünya görüşlerine karşı yaygın kabulü yönetmeyi ve böylece sosyal dengeyi ve uyumu kolaylaştırmayı normatif doğru içeriğinin tarafsızlığı garanti eder.

İki felsefeci arasında ünlü tartışmayı gösteriyor de olsa anlaşmazlık alanları da vardır. Habermas, kültürel olarak çoğulcu bir toplumda din dışı ve dünyevi ahlaki değerlendirmelerin öncelik aldığını öne sürerken Rawls bu noktada daha agnostiktir. Ahlaklılık, ister din dışı isterse dinî olsun bir metafiziksel tartışma sorunudur. Habermas, Rawls'un *politik* adalet anlayışının bilişsel konumunu (onun ussal kabul edilebilirliği) sosyal dengeyi garanti etmenin aracına ve onun işlevsel amacına kurban etmesine itiraz eder. Adalet ilkeleri, basit biçimde mantıklı olarak haklı çıkarılır çünkü hak edip etmedikleri hesaba katılmaksızın herkes tarafından kabul edilir hale gelir. (U) ise, tersine, açıkça evrenselleştirilebilir bir ilgiyi dile getiren tartışma zeminlerinde ussal biçimde kabul edilebilirliği (bu, herkes tarafından kabul edilmeyi hak etmesidir) haklı çıkarılan her şeyi ve sadece bu normları garanti eder. Etik söyleme göre, ahlaki normatif doğruluk doğruyla benzerdir ve geçerliliğe içten bağlıdır. Habermas böylece ahlakın önceliği için sadece işlevsel olanların değil, "bilgi kuramsal" ve "bilişsel" tartışma alanlarının da kendisine sağlanması gerektiğini öne sürer: Ahlaklılığın, değerlerin rastlantısal olarak sahip olunduğu ifadesinden çok bilgi olduğunu gösterdi.

Rawls kendi payına söylem etiğini, tartışmalı anlam kuramının temeline oturtarak (ahlaklılığın dünyevi olmasında ısrar ederek) Habermas'ın sadece bir kez daha metafiziksel öğretiyi ilerletmesine katılır. Rawls'un kaçınma yöntemi, sadece dünya görüşleri ve metafiziksel öğretilere değil, felsefi ve metaetik kuramlara (ahlaklılığın ne olduğu hakkındaki kuramlar) kadar uzanır. Politik felsefenin, yararsız kuramları rehin almaktan kaçınması gerektiğini ileri sürer.

Bir bakıma Rawls açık biçimde haklıdır. Habermas'ın söylem etiği programı anlam, iletişim vb konularda tartışmalı felsefi görüşlerin bir çoğuna üstü kapalı biçimde bağlıdır. Ahlaklılık söylem kuramının belirli kültürel değerleri ifade eden özel anlamda Habermas'ın esas meselesini reddettiği söylendi. Ahlaki söylem, katılımcıların kendileri için ahlaki olarak normatif doğru olan şeyi uyum içinde belirlemesinin yardımıyla ve geçerli alternatifi olmayan biçimsel ve evrensel bir prosedürü ele geçirir. Bu yolla ahlaki söylem, etik söylem içinde işlevini yerine getirebileceği ahlaki izin verilebilirlik bağlantılarını oluşturur. (Bu uslamlama, (U) ilkesinin biçimsel türemesini sağlayan başarısızlığı dolayısıyla bir dereceye kadar zayıflar.)

Habermas ve Rawls arasında öncelik sorunu üzerindeki karşılaştırma öğreticidir ancak kendi felsefi projelerinin genel çerçevesinden soyutlandıklarında bir miktar da yanıltıcıdır. Rawls'un normatif doğru öncelik tezi onun metafiziksel olmayan kendine özgü politik anlayışına dayanır. Onu gereksiz tartışmadan muaf tutarken politik anlayışının özgür duruşlu anlayışını kısaca tarif etmeyi ve dürüstlük gibi adalet anlayışını desteklemeyi amaçlar. Karşılaştırma yapmak gerekirse Habermas'ın projesi geniştir. Sosyal düzenin, ahlaki, etik, pragmatik, politik ve yasal ölçütlerini kapsayan bütün yönleriyle ilgilidir. Ahlaki değerlendirmelerin tartışmalı kültürel değerlere başvurmaması gerektiğini düşünmesine rağmen Rawls'un, politik olanın özgür durması gerektiği düşüncesine özgür durabilir diyerek karşı çıkar. Tam tersine, politik ölçüt, pratik söylemin üç tipini özgürce kullanan anlaşmazlıkları çözmenin bütün farklı tipteki mekanizmalarını içerir.

Habermas'ın Ahlaklılık ve Etik Arasındaki Ayrımının Akla Uygunluğu

Habermas, ahlaklılık ve etik arasındaki tarihi ayrım belli belirsiz ve karmaşık olmasına rağmen bu ikisi arasında kendi kavramsal ayrımının keskin olduğunu iddia eder. O, geçerli normların temel olarak değerlerden farklı olduğunda ısrar eder. (U) ile uygunluk içindeki bir ahlaki söylemin önemli noktası, bütün değerleri evrenselleştirilemeyen olarak dikkate almamasıdır. Sadece bu şekilde anlaşmayı olası yapan uslamlamanın bir kuralı olarak işlev görebilir. Habermas, yavaş yavaş sona eren (U)'nun sadece değerlerin olumsal bünyesine dayanan etnomerkezci bir önyargı olduğuna ilişkin herhangi bir şüpheyi ortadan kaldırmak ister. Ahlaki ilkenin, modern toplumların imalathanesinin parçası olan söylem ve iletişimde kök saldığını savunur. Normatif doğruluk-geçerlilik savı ve doğru, eylemlerin düzenlenmesini ve sosyal düzenler için temeller sağlamaya yönlenir. Ahlaklılık ve etik arasında, ahlaki normlarla her yönden etkileşimli çatışmanın bir kaynağı olarak kabul ettiği değerler arasındaki ayrımı kirletseydi, ahlaki alana gizlice süzülür ve bütün pragmatik ahlaklılık anlayışını tehlikeye atardı.

Sorun, Habermas'ın ayrımının olması gerektiği gibi sağlam olmamasıdır. Thomas McCarthy, onun natüralizmi (bütün değerlerin insan ihtiyaçları ve çıkarları konusundaki deneysel gerçeklere indirgenebileceği görüşü) reddetmesindeki aceleciliğine dikkat çeker. Habermas, ihtiyaç ve çıkarların daima kültürel değerler ışığında değerlendirilmeye ve şekillendirilmeye hazır olduğunu savunur. Ahlaki

normların, sadece evrenselleştirilebilir olanlarının da olsa ilgi merkezlerini ifade ettiğini ısrarla dile getirir. Bütün bunlardan sonra Habermas, ahlaki normların, söylemdeki eyleyenlerin ve katılımcıların çıkar ve ihtiyaçlarını yorumladığı temeller olarak değerlere dayandığını istemeyerek de olsa kabul eder. Potansiyelleriyle ahlaki anlaşmazlıklara neden oldukları için değerlerin arka kapıdan girmesine istemeyerek izin verir.

Hilary Putnam'ın aynı yönde biraz daha ileri giden bir itirazı vardır. O, normlar ve değerler arasındaki ayrımın bu denli keskin olamayacağını çünkü normların, değerlerin "kalın etik içeriklerini" peşin olarak kabul ettiğini savunur. "Arkadaşına iyi davran" ve "çocuklara karşı zalim olma" gibi normlar arkadaşlık ya da zalimlik değerlerini araştırmadan doğru sayar ve onlar olmaksızın bu normların tanımlanabileceği ve saptanacağı başka bir dil yoktur. McCarthy ve Putnam haklıysa, geçerli normlar sadece az değil, kaçınılmaz olarak tartışmalı kültürel değerlerle de iç içe geçmiştir. Bu durumda, eyleyenler anlaşmazlıkları çözmenin farklı mekanizmalarını bulmak zorunda olacak ve toplumsal işbirliği ve sosyal düzen için ahlaki olanlardan farklı yollar arayacaklardır. Bu, söylem etiği programı için ahlaklılık ve etikten uzak politika ve yasaya yakın büyük bir vurgu değişikliğini gerektirir.

VIII. Bölüm

POLİTİKA, DEMOKRASİ VE YASA

Habermas'a göre, geleneksel toplumlar, paylaşılan bir ethos tarafından bir arada tutulur. Toplumsal pratiklere katılım ve yetiştirilme, toplumsal kurumların rahat biçimde işleyişi sağlamak için gerekli kıldığı görevlere ve rollere uygun olarak kimliklerini ve yönelimlerini elde etmelerine izin verir. Modern toplumlar, karmaşık, farklılaştırılmış ve çok kültürlüdür: Kontrol merkezleri yoktur ve onlara şekil veren tek bir gelenek, dünya görüşü ya da kurallar kümesiyle bir arada tutulmazlar. Modern toplumlarda özneler, genel olarak kendilerini öncelikli olarak birisinin kızı ya da oğlu, bir ailenin ya da hanedanlığın parçası ya da bir devletin vatandaşları olarak düşünmemeleri anlamına gelen genel ve soyut kimlikler geliştirir: Kendilerini ve diğerlerini, uygulanan belirli gerekçeler ve genel ilkeler doğrultusunda kendi hayatlarını yöneten birinci ve en önemlisi bireysel, özerk ve ussal varlıklar olarak görürler. Soyut kimlikleri, milliyeti, kültürü, yaşadığı ülke, kariyeri,

adı vb. değişmesine rağmen devam eder. Modern öznelik aynı zamanda merkezden kaçıktır çünkü söyleme (özellikle ahlaki söylem) sürekli ve kaçınılmaz baskı ideal rol almayı, bütün diğerleriyle bakış açısı alışverişini ve Mead'ın daha önce adlandırdığı daha geniş bir benliğin (Bölüm 6'ya bakınız) gelişimini gerektirir.

Orijinal söylem etiği programında Habermas, ahlaki söylemin modern koşullar altında, sosyal bütünleşmenin öncelikli mekanizması olduğunu savunur. Ahlaki söylem, toplumları kültürel olarak modern olana uygun biçimde değiştirir çünkü birlikte varoluşlarının kurallarını belirlemek için özneleri kolektif olarak kabul eder ve bu kurallar oldukça genel ve son derece kapsayıcıdır. 1980'li yılların sonlarına doğru Habermas, orijinal programında tanımladığı kadarıyla ahlaklılığın, bölüştürdüğü merkezi toplumsal işlevi yerine getirmek için çok dar kapsamlı olduğunu fark etti. Gözden geçirilmiş söylem etiği programını etik söylem tanıtım içeriğiyle bu zorluğa işaret etmeye başlar ve Habermas'ın politik kuramı bu yönde devam eder. Ahlaki söylemin tek başına kültürel olarak heterojen toplumlarda sosyal düzeni korumak ve anlaşmazlıkları düzenlemek için yeterli olmadığını bilir. Bu sadece çok az sayıda geçerli norm olmasından ya da normların bizzat kendilerinin tartışmalı değerleri yüklenmiş olmalarından değil, ancak aynı zamanda insanların, Kant'ın metaforunu kullanmak için "yalancı niteliğin"den kesilip biçilmelerindendir. Şeyler başka türlü olsaydı, yani modern eyleyenler ahlaki olarak davranmaya her zaman istekli olsalardı o zaman ahlaklılık tek başına topulumu ayakta tutmaya ve devamlılığını sağlamaya yeterli olabilirdi.

Habermas'ın demokratik ve legal kuram programı, modern sosyal düzenlerin sadece ahlaki normlarca değil, aynı zamanda –gittikçe artan ölçüde– politik kurumlar ve yasalarca da şekillendirildiğiyle başlar. Bu bakımdan *Olgular ve Normlar Arasında* söylem etiğini tamamlar ve aynı zamanda sosyal kuram programına devam eder ve tamamlar. Burada Habermas felsefesi'nin politik bir dönemeç aldığı söylenebilir (kuşkusuz çoktan söylendi). Öyle olması durumunda birçok eleştirisini savunmasına inanmak gerçekten şaşırtıcıdır çünkü sosyal ve ahlaki kuramı gerçekten üstü kapalı biçimde politik bir kuramdı. Doğru olsa bile, bu Habermas'ın politik ve yasal kuramı lehine ahlaki kuramından vazgeçmeye gücünün yeteceği anlamına gelmez. Aslında bunu yapamaz çünkü ona göre, politika ve yasa, ahlaklılık olmadan işleyemez ve bu nedenle politik ve yasal kuram ahlaki kurama bağımlıdır.

Habermas'ın Politika Anlayışı

Politikanın İki Yollu Yapısı

Habermas politikanın iki temel alanını ayırır: Resmî ve resmî olmayan. Resmî olmayan politik alanlar iletişim ve söylemin kendiliğinden olan, "anarşik" ve "kaotik" kaynaklarının ağından meydana gelir. Bu alanı "sivil toplum" olarak adlandıralım. Sivil toplum örnekleri gönüllü organizasyonları, politik dernekleri ve medyayı kapsar. Sivil toplumun belirleyici özellikleri kurumsallaşmamaları ve karar almak için tasarlanmamış olmalarıdır. Oysa politika, resmî

anlamda, özellikle karar almak için tasarlanmış söylem ve iletişimin kurumsal alanlarıyla ilgilidir. Bunun ünlü örnekleri, parlamentoları, kabineleri, seçilmiş meclisleri ve politik partileri içine alır. Bu resmî politik alanın devletle benzer olduğunu düşünmenin bir hata olduğu konusunda dikkatli olun. Şurası bir gerçek ki devlet, sadece karar almak ve politika yapmak için kurumsal forumların bir koleksiyonu değil, aynı zamanda idari bir sistem, Habermas'ın deyimini kullanırsak yaşanan çevrenin gücü tarafından yönetilen bir bürokrasidir.

Bu resmî ve resmî olmayan alanların iki yollu anlayışı Habermas'ın politik anlayışının genel çerçevesini oluşturur. Sivil toplumda, politik topluluğun üyeleri söyleme katılır, uzlaşmaya varır, tartışmalar yapar ve belirli ve genel konular üzerinde fikirlerini biçimlendirir. Habermas bunu birey fikrinin –isteğinin– biçimlenme süreci olarak adlandırır. Resmî politik alandaysa, politik topluluğun üyeleri arasından belirlenmiş temsilciler kararlar alır, yasaları geçirir, formüle eder ve politikaları uygulamaya koyar.

Habermas'a göre, politik bir sistem, karar veren kurumları sivil toplumun girişine geçirgen olduğunda ve alttan gelen bu giriş (sivil toplum ve kamu fikri), çıkışı (politikalar ve yasalar) etkileyebilecek doğrultuda doğru kanallara sahip olduğunda iyi işler. Demokratik devletler bu dengeyi uygulamada demokratik olmayan sistemlere oranla daha iyi başarır. Sağlıklı demokratik kurumlar, dağınık bir şekilde biçimlendirilmiş kamu fikriyle uyumlu ussal ya da haklı çıkarılabilir yasaları ve politikaları üretmeye yönelecektir. Bu hem kendi içinde hem de işlevsel olarak arzu edilebilir çünkü modern özneler, gerekçelerini kabul ettikleri ya-

salara ve politikalara katlanmaya yönelecektir. Ussal bir toplum, istikrarlı bir topluma benzerdir. Öyleyse, modern öznelerin demokratik kurumların çatısı altında yaşamayı tercih etmelerinde iyi ahlaki ve araçsal gerekçeler vardır.

Demokratik sistemlerin haklı çıkarılabilir kararlar öne sürebilmesi hakkında konuşurken çok dikkatli olmalıyız. Politik alanda neyin haklı çıkarılabilir olduğu kavramı kuramsal, ahlaki ve etik söylemin bireysel etki alanlarından çok daha geniştir. Politik haklı çıkarmalar, her biri ayrı ayrı ahlaki ve kuramsal söylemi yöneten bilgikuramsal ve ahlaki kriterlere (doğru ve normatif doğrunun geçerlilik ölçütleri) ek olarak değerlendirmenin bir farklı değerlendirmeler yığınını da içinde barındırır. Örneğin, etik ve pragmatik değerlendirmeler, uzlaşma ve görüşmenin dürüst prosedürleriyle neyin elde edilebileceği gibi sağduyulu faktörlerle oyuna dahil olur. Politik söylem, ahlaki ve etik söylemlerin daha çok çaba gerektiren prosedürleri denendiğinde ve başarısız olduğunda geniş konuşmak gerekirse ussal ve uzlaşmacı çözümleri elde etmek için diğer deneysel deneyimlerin bütün dizisinin üretilebileceği bir atölye gibidir.

İnsan Hakları ve Kamusal Egemenlik

Habermas, alışkanlığı olduğu üzere genellikle alternatifler olarak ileri sürülen iki politik anlayışı birleştirir: liberal demokrasi ve cumhuriyetçilik. Her anlayışın tek bir düşünceye bağlı olduğunu savunur: İnsan hakları düşüncesine dayanan liberal demokrasi ve kamusal egemenlik düşüncesine dayanan cumhuriyetçilik. (Gerçekte her iki

anlayış demokrasi ve liberalizmin bazı yönlerinin birleşimidir. Birincisinde liberalizm demokrasiye göre önce gelir, ikincisinde liberalizm demokrasiye oranla ikincildir.) Habermas, her bir anlayışın kesin bir özerklik yorumuna öncelik tanıdığına dikkat çeker: liberal demokrasi bireysel ya da özel özerkliğe (bu, bireysel self determinasyondur) öncelik tanır, oysa cumhuriyetçilik kolektif, kamusal ya da politik özerkliğe (bu, politik toplumun kendi farkına varmasıdır) öncelik tanır.

Habermas, insan haklarının bireyin özel özerkliğini koruduğunu belirtir. Liberal demokratik bakış açısında bireyler ön politik ilgi merkezlerine ve bu ilgi merkezlerini izlemek için özgürlüklerini koruyan başka herkesin benzer özgürlükleriyle uyumlu bir haklar kümesine sahiptir. Özgürlük burada bir fırsat olarak ileri sürülür. Özgürlüğümün değeri, bu özgürlüğü gerçekten uygulamamda değil, dilediğim gibi sürdürebildiğim ya da kabul etmediğim fırsatları bana sağlamasında yatar. Genel olarak bu görüş sadece bir kişinin özgürlüğü bir başka kişinin özgürlüğünü etkilediğinde ortaya çıkan anlaşmazlıkları çözmek için meydana gelirken her bir öznenin kendi hayatını uygun gördüğü şekilde yaşamasına izin veren minimal bir devlet düşüncesiyle el ele tutuşur. Vatandaşlık ya da politik topluluğa katılım böylece kendi içinde olduğu kadar değerli görülmez ancak sadece bu hakları ve fırsatları güvence altına almanın bir yolu olarak araçsal biçimde değerlidir.

Bunu âdil biçimde yerine getirmek için devlet, üyeleri tarafından takip edilen iyi anlayışları ve değerleriyle ilgili olarak tarafsız olmak zorundadır. İnsan hakları fikrinin, herkes için temel hak ve özgürlüklerle uyuşmayan herhangi

bir dünya görüşü ya da değere karşı kaçınılmaz biçimde lehte ya da aleyhte etkilenmiş ahlaki bir düşünce olduğu söylendi. Bu nedenle birçok cemiyetçi ve cumhuriyetçi liberal demokrasi eleştirmeni onun varsayılan tarafsızlığını tartışır. Liberallerin çoğunluğu kendi paylarına devletin politika ve yasalarının sonuçları ve etkileri bakımından tarafsızlığını korumak zorunda olduğunu ve hatta koruyabileceğini kabul etmez; onlar, sadece gereksiz açık çekişmeyi idare etmek için yasalarını ve politikalarını haklı çıkarması bakımından tarafsız kalması gerektiğini iddia eder. Öyleyse, her bir yasa ya da politikanın herkese aynı biçim ve ölçüde yararlı olacağı doğru olamazken tartışmalı değerler temelinde haklı çıkarılmayan yasa doğru olmak zorundadır.

Kamusal egemenlik, devletin politik otoritesinin eninde sonunda insanların isteğine ait olması düşüncesidir. Bu düşünce, politikayı, aslında bireylerin kişisel özerkliğini güvence altına almaktan çok kolektif olarak kamu özerkliğini gerçekleştirme konusu olarak görür: Bu, her bir bireyden ziyade "biz insanları" fark eden özgürlüktür. Kamu özerkliği çoğunlukla vatandaşların kendi yasalarını yaptıkları ölçüde özgür oldukları görüşüne neden olan insanların bir araya gelmesi modeline uygun olarak düşünülür. Daha geniş söylemek gerekirse, kamusal egemenlik, politik topluluğun üyelerinin bizzat kendi değerlerinin ifadesi olarak onları yöneten yasaları belirtilen biçimde değerlendirdikleri ölçüde özgürdür düşüncesi olarak yorumlanabilir.

Kişisel özerkliğin liberal kavramından farklı olarak kamusal özerkliğin cumhuriyetçi düşüncesi bir fırsat içeriği değildir; bu bir hakkı kullanma içeriğidir. Özgür ifadenin doğru değeri bireylere sağladığı fırsatlarda değil, onun ko-

lektif gerçekleşmesinde yatar. Yeterince insan ifade özgürlüğünü bir hak olarak kullandığında, bütün vatandaşlara yarar sağlayan özgür bir basın/medya ya da daha genel olarak ortak bir kültür gelişir. Politik topluluktaki üyelik kendi içinde değerlidir. Bu biçimde devlet tarafsız olmaktan başka her şeydir; vatandaşları için idealler ve değerler yığınını dile getirir ve etkin biçimde önerir. Sonuç olarak, bu görüşe göre öznelerin sağladığı bireysel haklar politik topluluğun ideallerine ve değerlerine bağlıdır ve ondan türer.

Habermas'ın iki yollu politik anlayışı her iki düşünceyi birleştiren, biraz değiştiren ve onları modern toplumun gerçeklerine göre ayarlayan genel bir çerçeve sağlar. O, insan hakları ve kamusal egemenliğin iki taraflı ve eşdüzeyli (equiprimordial), yani karşılıklı olarak biri diğerine bağlı ve hiçbirisinin bir diğerine göre önceliğe sahip olmadığı anlamına geldiğini gösterir. Aynı zamanda kamu ve kişisel özerklik kavramlarına eşit değerde önem verir ve onları ortak bir amaç için birleştirir. Habermas'a göre, politika, "insanların egemenliğinden ve bireylerin öznelliğinden doğal olarak türeyen özgürlüğün" ifadesidir (ON, 468). Habermas insan hakları düşüncesine sahip çıkar ve daha geniş biçimde devletin farklı dünya görüşleri ve farklı kültürlere daha hoşgörülü ve kapsayıcı olması gerektiği liberal görüşü kabul eder. Yine de, şu üç anahtar liberal varsayımı kabul etmez:

1. Haklar ön politik bireylere aittir.
2. Politik toplulukta üyelik sadece bireysel özgürlüğün güvence aracı olarak değerlidir.
3. Tarafsızlığın, değerlere ve etik değerlendirmelere başvurarak çözümlemekten kaçınmayı gerektiren yerlerde devlet,

yasalarını ve politikalarını haklı çıkarması bakımından tarafsız kalması gerekir.

Habermas bu varsayımların bilinç felsefesini karakterize eden özneye ilişkin içkin peşin hükümleri yansıttığını savunur. Bu düşüncenin aksine hakların sadece sosyalleştirme aracılığıyla elde edildiği düşüncesini sürdürür; toplumdaki üyeliğin sadece araçsal olarak değerli olmaması ve politik haklı çıkarmanın etik değerlendirmeleri de kucaklamasıdır.

Aynı zamanda, vatandaşlığa ait şu üç anahtar cumhuriyetçi varsayımı da kabul etmez:

1. Devlet, politik topluluğun değerlerini ifade etmelidir.
2. Topluluğa katılım bu değerlerin gerçekleştirilmesidir.
3. Öznel haklar, topluluğun etik olarak benliğini tanımasına bağlıdır ve ondan türer.

Ona göre bu varsayımlar artık uygulanmaz çünkü modern toplumlar çekişen gelenekler ve dünya görüşünün bir çoğunluğundan meydana getirilir. Öyleyse, devletin üyeleri için uygun hale getireceği ve önereceği değerlerin hangileri olduğu sorusu kendi başına zaten tartışmalı bir konu olacaktır. En önemlisi, çeşitli toplulukların her birinin etik olarak kendilerini anlamasıyla ilgili bazı titreşimler yakalayabilen politika, yasa ve kararların beklenebilecek olmasıdır.

Habermas, daha büyük ölçüde insan niteliğini biçimlendiren insanların modası geçmiş görüşünden yoksun kılınan kamusal egemenlik düşüncesinin modern versiyonunu

desteklediğini belirtir. "Kamusal egemenlik bir kolektif öznede ya da bütün vatandaşların bir araya gelmesi modeline dayanan politik bir bünyede ifade edilmez, o, yasa yapan bünyeler ya da forumlar aracılığıyla yayılan iletişim ve söylemin "öznesiz" biçimlerinde yaşar" (ON, 136). Modern toplumlarda ideal, resmî karar veren bünyelerin sivil toplumun etkilerine açık olduğu ölçüde varlığını sürdürür. Resmî politik kurumlar halktan gelen doğru katılım ölçütüne açık olduğunda kararları, politika ve yasaları ussal olmaya ve kabul görmeye yönelecektir. Demokratik devletler, uygun biçimde sivil toplumlar üzerine inşa edilmek zorunda olduklarından sivil toplum, demokrasinin esenliği için korunmak zorundadır. Bu, haklar sisteminin ortaya çıktığı yerdir. Habermas, "haklar sisteminin, legal olarak kurumsallaştırılabilen meşru yasanın doğuşu için gerekli iletişim biçimleri altındaki koşulları bildirdiğini" ileri sürer (ON, 103). Temel düşünce, yasaya eklenmiş bir haklar sisteminin, ussal olarak kabul edilebilir yasaları üretebilmek için resmî karar veren bünyelerin içine çekmek zorunda olduğu sivil toplum biçimlerini yetiştirmeye yardım edebilmesidir.

Politika ve Yasa Biçimi

Toplumun, insan hakları sistemi ve demokratik hükümet biçimine sahip bir devlet olarak düzenlenmesi gerektiği son zamanların bilindik bir sözü olarak görünebilir. Görünüşte bu tuhaftır çünkü insan haklarının liberal bireyci düşüncesi ve kamusal egemenliğin cumhuriyetçi düşün-

cesi doğal olarak endişe içindedir. Birisi, hükümetin hayatımı istediğim şekilde yaşamam için saygı göstermesi gerektiğini tavsiye ediyor (elbette ki, başka birisinin hayatını istediği şekilde yaşama hakkıyla uyumlu olması durumunda); öteki, insanları kullanarak hükümeti destekliyor.

Habermas bunu reddetmeye kalkışmaz. O, bu endişenin yasanın önemli içeriğinden kaynaklandığını ve modern toplumlarda ahlaki söylem ve iletişime hücum eden sosyal bütünleşmenin yükünü hafifletmeye yardım eden aracın yasa olduğu cevabını verir. Habermas'ın hikâyesindeki ahlaklığının sosyal işlevinin sosyal düzeni oluşturmak, eylemleri koordine etmek ve anlaşmazlıkları çözmek olduğunu hatırlayalım. Politika, ahlaklılığı yasa biçiminde giydirerek sabitler ve destekler. Bu yasa ve ahlaklılığın parçalanamayacağı anlamına gelmez. Parçalanabilir ve parçalanıyor da; örneğin, sivil itaatsizlik ve vicdani ret durumlarında. Ancak bunlar marjinal durumlardır. Genellikle, legal ve ahlaki normlar anlaşmazlıkları çözmek, eylemleri koordine etmek ve geçerli normlar temelinde sosyal düzeni üretmek için omuz omuza çalışır. Ancak bunu çok farklı yöntemlerle yapar.

Yasanın İkili Yapısı

Bir akşam partiye şehrin diğer tarafından bisiklete binerek gitmek istediğinizi ancak bisikletinizin farının olmadığını düşünün. Karanlıkta farlar olmadan bisiklet kullanmaya karşı bir yasa ve bu yasaya bir gerekçe vardır: Farlar olmaksızın bisiklete binmek biniciyi ve yolu kullanan di-

ğerlerini tehlikeye atar. Polis, sizi farlarınız olmadan bisiklet kullanırken görürse sizi tutuklamak ve cezalandırmak için güce sahiptir. Bu gibi legal normlar sadece uymayı talep eder. Uyulmayı gerektir ancak doğru bir gerekçeyle uyulmayı gerektirmez. Bu örnekte, doğru gerekçelerle uyulması gereken ahlaki normlardan farklıdır. Yakalanma ve cezalandırılma korkusu harekete geçmek için iyi bir ahlaki gerekçe değildir. Öyleyse yasaya uyan eyleyen partiye yürüyerek de gidebilir çünkü farları olmaksızın bisikletini kullanmasının onu ve diğerlerini tehlikeye atacağını anlar ya da yakalanma ve cezalandırma riskine değmeyeceğini düşünür. Uygulamada yönelimleri konu dışıdır çünkü yasaya uymakla ona zaten uygulanan yol güvenliği gerekçelerine uygun olarak hareket eder. Ahlaki ve legal normlar paralel çalışır.

Habermas, sivil toplumun katılımına açık politik kurumlar tarafından üretilmiş yasaların ussallığa meyilli olacağını düşünür. Legal topluluğun üyeleri genellikle bu tip yasalara itaat edecektir çünkü toplumsal faaliyetlerde bulunmak ve bağımsız gerekçelere sahip oldukları şeyi yapmak için yasaların gerektirdiği amacı görebileceklerdir. Ancak bazen bu amaç, yasal davranışa inandırıp yaptırmaya yeterli olmayacaktır. Bu durumda tutuklanma ya da cezalandırılma korkusu işe yarayabilir.

Habermas, geçerli legal norm ya da yasanın hem normatif hem de gerçeğe dayalı bir yönünün olduğunu ileri sürer: Bir tarafta yasaya uygundur, diğer tarafta olumludur. Bu nedenle, kitabının başlığı tam anlamıyla çevrildiğinde "Olgusallık ve Geçerlilik" olabilecek *Olgular ve Normlar Arasında*'dır. Bir yasa, ona uymak için tatmin edici gerekçe-

ler (yasa olmasından ve onu çiğnemenin cezalandırılabilir bir karşılığı olmasından başka bir şey) ya da sadece bir amacı olduğunda *yasal*dır. Yasallığı bir gereklilikti̇r ancak bir yasanın geçerliliğinin yeterli koşulu, geçerli yasanın iki ileri özelliğini düşündüğümüzde açık hale gelir. Bir yasa, tanınan bir otorite tarafından empoze edildiğinde ve resmen ifade edildiğinde *olumlu*dur. Yasaların üç özelliği daha vardır: Sindirilebilir olmak zorundadır. Legal bir norm sadece bütün bu parçalar mevcutsa geçerlidir. Bir yasa, tatmin edici bir amaca, tanınan bir otorite tarafından yapılmasına ve sindirilebilirliğe sahip olmak zorundadır. Yasanın geçerliliği böylece politik gücü varsayar. Bu arada, karşı gelmelerini cezalandırarak ve yasaları gerektiği gibi uygulamalarını politik biçimde sağlayarak yasaları güçlendirmeye muktedir olanın ve yasayla ilgili gücü tekelinde tutanın bir devlet ya da adliye olduğunu varsayar.

Yasanın Meşruluğu

Habermas, yasanın sindirilebilirliği ve olumluluğunu kabul etse de her zaman meşruluğu üzerine vurgu yapar. Meşru yasalar ve bir amaca sahip yasalar, vatandaşların gönüllü ussal uyumunu ortaya çıkarır. Her ikisi de özgürce saptanmış olsa da ussal uyumun sahte sadakatten farklı olduğuna dikkat edin. Sahte sadakat, kültürel bir gruba ait ortak duygular, ihtiyaçlar ve belirli değerler gibi ussal ya da tutarsız olmayan güdülerden olabilir. Ussal uyum, iyinin ve legal, cezai ve adli kurumları bağımsız olarak uygulayan genel gerekçelerin (Habermas'ın özel dilinde gerekçeler

doğaları itibarıyla geneldir) "motive eden gücü nedeniyle" vardır. Sosyal düzen, eyleme geçmeden önce ceza tehdidi olmaksızın rahat biçimde meydana gelir. Bu yaşamsaldır çünkü büyük modern toplumlarda bütün yasal davranışlar sindirilemez ya da yaptırım tehdidiyle ikna edilip yaptırılamaz. Yasal davranış geniş bir ölçüye kadar yasanın idrak edilmiş meşruluğuna bir cevap olarak özgür biçimde meydana gelmelidir.

Habermas, meşruluk kavramını demokrasi ilkesinde formüle eder. Demokratik ilke, (D) söylem ilkesinin bir özelliği olarak düşünülür. (D), hem legal hem de ahlaki normları kapsayan geçerli eylem normlarının gerekli koşulunu belirler. Demokratik ilke şunu belirtir:

> Legal olarak sonradan oluşturulan yaşamanın tutarsız sürecinde legal topluluğun tüm üyelerinin razı olabileceği yasalar meşru sayılır.
>
> (ONB, 110)

Bu, bir şey haklı çıkarılırsa uygun biçimde yürütülen söylemdeki herkesin ona razı olması gerektiği Habermasçı düşünce temelinin başka bir versiyonudur. Habermas'a göre, demokratik ilke, legal biçim ve (D) ilkesinin "iç içe girip karşılıklı etkileşim"inden ortaya çıkar. "İç içe girip karşılıklı etkileşim" sürecinin ayrıntıları bu konuya girmek için oldukça karmaşıktır ancak en önemli nokta legal şifre ve demokratik ilkenin birbirlerini meydana getirdiğinin varsayılmasıdır.

Daha önemlisi legal biçim, haklı çıkarma ve kapsam farklılıklarını tanıtarak (D) ilkesini zenginleştirir. Demok-

ratik ilke, meşru yasaların (D)'de olduğu gibi norm tarafından etkilenmiş herkesin onayına değil, legal topluluğun bütün üyelerinin onayına yükümlü olması zorunludur. Legal topluluk, eylemleri söz konusu yasa tarafından yönetilen yasal davranışa muktedir herkesi içine alır. (D)'ye göre uzlaşma yükümlülüğü bir normun geçerlilik işaretidir. Normun bu meşru işareti demokratik ilkeye kıyasla oldukça fazla karmaşıktır. Meşru yasalar legal topluluğun bütün üyelerinin onayını kazanabilmek zorundadır. Bu onay legal olarak oluşturulan bir yasama sürecinin sonucu olmalıdır. Başka bir deyişle bir norm sadece legal topluluğun bütün üyelerinin onu kabul edebilmeleri durumunda meşrudur. Bu biçimde yapabilirler çünkü legal olarak kurumsallaştırılmış haklar sistemiyle uyumlu ve sivil toplumun katılımına açık, söylemi ve tartışmayı bir araya getiren resmî karar verici bünye tarafından üretilmiştir. Demokratik ilkenin, herkesin her yasa konusunda gerçekten hem fikir olması gerektiğini ve gerçekten o yasayı bulmak zorunda olduklarını değil, legal topluluğun bütün üyelerinin onayını hak etmek zorunda olan meşru yasayı ima ettiğini unutmayın. Yakın zamanda İngiltere'de tilki avından memnun olmayan görüşü umursamayarak tilki avına karşı bir yasa olacaktır. Yasa, tilki avcılarını temsil edenleri dikkate alan ve sivil toplumun katılımına açık, bilindik karar veren bünye tarafından doğru biçimde geçirildi. Yasa, gücü ortaya çıkınca tilki avcılarının onu kabul etmemesi ve yasanın varlığının gerekçelerini tartışmaları gerçeği konu olmayacaktır. Ayrıca, uygun politika izlenebildiği ve güçlendirilebildiği varsayılırsa yasa geçerli olacaktır. Habermas'ın yasa kuramı, ahlaklılık kuramı gibi, ağırlıkla, ilke olarak onaya

yükümlü olan şeyle uygulamada bu onayı bulan şey arasındaki ayrıma bel bağlar.

Modernlik, Yasa ve Ahlaklılık

Yasanın meşru parçaları –amacı– ahlaki, etik ve pragmatik değerlendirmelerin bileşkesi olmasına rağmen ahlaklılık anahtar bileşendir. Habermas, meşru yasanın, "ahlaklılığın içine kazınmış bir bağlantıya sahip olduğunu" ileri sürer (ONA, 106). Sadece bu bağlantının ne olduğuyla ilgili bir sözcük meydana getirmek zordur. Genel olarak İngilizce "law" terimi, Almanca "Recht" (*Rectwissenshaft*'da olduğu gibi-Hukuk bilimi) sözcüğünü çevirmek için kullanılır; ancak aynı sözcük "adalet" ve "hak" anlamlarına da gelebilir. Habermas'ın, kafasında etimolojik olmaktan çok ahlaklılık ve yasa arasında bir kavrama sahip olduğu kolayca tahmin edilebilir. O, örneğin, meşru yasaların ahlaki normlar ve etik değerlerle uyumlu olması gerektiğini iddia eder (ONA, 99).

Meşru yasalar, ahlaki taleplerle uyumlu olmasının dışında tıpkı ahlaki normlar gibi kamu için içkin bir konuma sahiptir; bu, yasanın kavranabilir biçimde kamudaki amacının bir parçası olmasıdır. Habermas daha önceki çalışmasında meşru yasaların ahlaki normlarla benzer olduğunu çünkü geçerli normların "herkes için eşit ölçüde iyi" ve bir o kadar da kamuda olduğunu varsaymaya yöneldi. Gözden geçirilmiş program bu varsayımı engeller. Kamunun farklı bağlamlarda farklı anlamlara geldiğini ima eder. Fark, legal normların en iyi durumda legal topluluğun bütün

üyeleri için *bazı yönlerde* iyiyken, ahlaki normların herkes için *aynı yönlerde* (çünkü evrenselleştirilemeyen ilgi merkezlerini içerir) iyi olmasıdır. Legal topluluğun kamusal şemsiye içeriği artık normatif ahlak içeriğiyle eş değer değildir.

Habermas'ın tüm uslamlamasına, eyleyenlerin gelenek sonrası ahlaklılık biçiminde sosyalleştirilebilmesine paralel bir yol sağlayanın meşru yasa olduğu görülüyor. Bu tam değildir çünkü ahlaklılıkla meşru yasa bağdaşıktır ve aynı zamanda meşru yasa eyleyenlere legal kamuya hizmet etme ve onu görme fırsatını sunar. Legal normlara itaat eden eylemler gelenek sonrası ahlaki eylemlerle benzerdir ve uyulurlar çünkü açık biçimde kamunun içindedirler. Dahası, Batılı demokrasilerin vatandaşları haklı olarak yasalarına kendileri seçmiş gibi saygı gösterir çünkü karar veren kurumları söylem ve sivil toplumun katılımına açıktır. Bu dereceye kadar meşru yasalara uymak gelenek sonrası ahlaklılık gibi kendi seçilmiş ilkelere uygun bir konumdur. Böylece paylaşılan bir ethos ilişkisini yitirmiş karmaşık modern toplumlarda yasa, ahlaklılığın kırılgan alanını destekler ve para ve güç sistemlerinin sağladığı ölçüde ahlaki memnuniyeti toplumun tüm katmanlarına yayabilecek legal kanallar sağlar (ONA, 118).

Habermas'ın Demokratik ve Legal Kuramına İtirazlar

Bütün yaratıcılığına ve zenginliğine rağmen Habermas'ın *Olgular ve Normlar Arasında* eseri bazı ciddi itirazlara maruz kalır. İlk önce, demokratik devletlerin sivil toplum

katılımı ve karar veren bünyelerin resmî çıkışları arasında doğru dengeyi gözetmek zorunda olduğunu ileri sürer ancak doğru dengenin ne olduğunu söylemez. Sivil toplumdan gelen katılım yasama sürecini doğrudan belirlemeli midir? Parlamento üyelerinin kendi oylarını kendi seçmenlerinin gerçek tercihleri temelinde kullanmaları mı daha iyidir yoksa parlamentoda kendi kararlarını oylamaları mı? Habermas bütün bu veriler ışığında sivil toplumun, anarşik, kendiliğinden ortaya çıkan, sunî olmayan ve doğal olarak dengesiz olduğunu kabul eder. Doğrudan demokrasinin eski biçimlerinin kuşatıp saldırmaya hazırlandığı önemli sorun aşağıdan gelecek çok fazla katılımın demokratik sisteme anarşi, kendiliğinden oluş ve dengesizlik unsurlarını katabilmesidir.

İkincisi, Habermas tutarsız ya da müzakereci demokrasinin ne dereceye kadar normatif bir idealini ve deneysel bir kuram önerdiğini açık biçimde belirtmez. Elbette ki kuramının hem bir normatif ideal hem de bir demokrasi tanımı olduğuna sahip çıkar. Bu anlaşılabilir çünkü "demokrasi" terimi neredeyse ayırt etmesi imkansız normatif ve açıklayıcı içeriğe sahiptir. Habermas, hâlâ kuramının deneysel kanıtları üzerinde durmaya istekliyken (örneğin ONA, 373) onu, bağımlı deneysel veriyle bağdaştırmakla, diğer programlarıyla sonradan uyumlu yapmakla olduğundan daha az ilgili görünür.

Üçüncüsü, Habermas'ın bir sistemin kurallarını belirten bilime tutkusu düşünülürse sosyal kuramının politik kuram için bir sorun ortaya koyması şaşırtıcıdır. *Olgular ve Normlar Arasında* politik gücün iki ölçütünü saptar: İletişimsel ve yönetimsel güç. İletişimsel güç sivil toplumda ve

tartışma zeminlerinde yaşarken, söylem, karar veren bünyelerin ayrılmaz parçası olarak yaşar. Yönetimsel güç devlette ve hükümet bürokrasisinde yaşar. Habermas'ın asıl tezi, sağlıklı (demokratik) politik kurumların, iletişimsel gücü yönetimsel gücün içine başarılı biçimde naklettiği ve nakletmesi gerektiğidir. Ancak Habermas'ın sosyal kuramına göre sivil toplum, yaşam evreninin parçasıyken devlet yönetimi, etkili araçsal kriterler tarafından yönetilen sistemin parçasıdır. Söylem ve tartışmanın kurumsal arenaları yaşam evreninin politik ihraç mallarıdır. Şimdi, yaşam evreniyle sistem ve araçsal akılcılıkla iletişimsel akılcılık arasındaki ayrım Habermas'ın sosyal kuramının sürdürdüğü ölçüde kesinse ve yaşam evreninin bütünlüğü sistemin saldırısıyla yok ediliyorsa, iletişimsel gücün, yönetimsel gücün içine arzu edilen nakline varmak nasıl başarılabilir? Ahlaki ve etik söylemin sivilleştiren etkisi neden yönetimin sert çalışma biçimi tarafından engellenmez?

Demokrasi ve Eleştirel Sosyal Kuram

Habermas'ın demokratik ve legal kuramı, sosyolojik projesinin yol gösteren sorusunu cevapladığı kadar, eleştirel sosyal kuram projesinin bir devamı olarak da görülebilir. Kuram bunu öncelikle Batılı demokratik devletleri ve karşılaştıkları tehlikelerin zayıflıklarını ve güçlü taraflarını teşhis ederek yapar. Birincisi, legal olarak bir yere konmuş insan hakları, sivil toplumu piyasa ve yönetici bünyelerin aşındırmasından korumaya muktedir değilse politik kurumların bağlı olduğu söylem ve iletişimin kaynakları kuru-

yacaktır. Bu olursa, politik kararlar ideolojik çarpıtmaya ve güçlü çıkar grupları lehinde peşin hükümlere daha meyilli olacaktır. Bazı grupların yasama sürecine katılımı reddedildiğinde tâbi oldukları yasaların kendilerine düşman ya da farksız görünmesi, marjinalleşme, yabancılaşma duygularıyla birlikte Kinizmin artacak olması ve kademeli olarak sosyal düzene bir tehdit oluşturmaya başlaması olasıdır.

İkincisi, Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki mevcut hükümet biçimi, çıkar grupları ve uzamanlar tarafından "bilgilendirilen" bürokratik aydınların kararlarına emanet edilir. Parlamento ve kabine politikaları ölçüp biçmekten ve tartışmaktan çok incelemeden resmen onaylamaya alışmıştır. Sonuçta medya becerisine sahip memurlar ya da "değişim uzmanları" bu politikaları halka satmaya alışkındır. Halka ait kabulü üretmek başka türlü bürokratik kararlar zincirinde son aşamadır. Eğilim, şeffaf ve açık karar veren kurumları desteklemek değil, iletişim ve söylem prosedürlerini menfaatçilik ve ahlaki "berraklık" ya da varsayılan diğer yararların hatırına politik süreçten atıp kurtulmaktır. Britanya hükümetinin askeri birlikler göndererek Irak'taki ABD askeri müdahalesini desteklemek için aldığı en son karar söz konusu şeye tam bir örnek oluşturur. Britanya'da bu politikaya karşı emsali olmayan çok geniş halk protestoları vardı. Parlamento oyunun gerçekten, Tony Blair ve danışmanları tarafından önceden alınmış karar üzerinde tüm olası ayrıntıları belirttiği görünüyordu. İkinci tehdit, sivil toplumun yasa –ve politika– yapan bünyeler üzerinde sivilleştiren etkisinin azalması ve vatandaşların rolünün tamamen pasif tüketiciler konumuna indirgenmesidir.

Batılı liberal demokrasilerin karşılaştığı tehlikelerin bu aklı başında değerlendirmesine rağmen Habermas, demokratik kurumların, modern toplumların karşılaştığı sorunlarla baş etmesi kapasitesinde göz kırpan bir iyimserliği yitirmekten kaçınır. Liberal demokrasiler bütün içkin endişeleriyle birlikte hâlâ self determinasyon gibi özgürlük idealiyle yakın bir bağlantıyı elinde bulundurur. Habermas, politikanın, çoktan oluşturulmuş bir gerçek olarak değil, "Hepimiz özgür olana dek, hiç kimse özgür değildir" (DU, 161) düşüncesinin bilinmesiyle empoze edilmiş devam eden bir görev olarak anlaşılan insan özgürlüğünün ifadesi olduğunu ileri sürer.

IX. Bölüm

ALMANYA, AVRUPA VE YENİ ULUSAL VATANDAŞLIK

Önceki bölümler Habermas'ın, ahlaklılığın, demokrasinin ve bireysel insan haklarının sosyalleştiren yararlı etkilerine olan inancının ve bağlılığının derinliğini gösterdi. Habermas'ın her biçimdeki milliyetçiliğe karşı hayat boyu süren antipatisi, kendi deneyimlerinde kök salmış insan yanlışlarının sosyal önkoşullarının nüanslı ve açık görüşlü bir değerlendirmesinden ortaya çıkar. Habermas'ın bize hatırlamamız için bir damla etkisi olmasına bakmaksızın inançların ve düşüncelerin geçerliliklerinin kaynaklarını karıştırmamalıyız.

Ulusallık ve Milliyetçilik

Ulus Devlet Düşüncesi

Habermas'ın milliyetçilik konusunda endişelerini anlamak için ulus anlayışını kısaca gözden geçirmek zorundayız.

Habermas, 18. yüzyıl sonunda ortaya çıkan toplumsal sorunlar yumağına bir cevap olarak meydana gelen Avrupa ulusunun içinde olduğu bir hikâye anlatır. Topluluğun erken modern biçimleri bölgeciliğe bağlanmış, kırsal gelenekler ve anlaşıldığı kadarıyla doğal feodal hiyerarşi tarafından yapılandırılmış ve homojen kültürel değerler kümesini kapsayan paylaşılan bir dinî gelenek tarafından sarmalanmıştı. Modernliğin ilk ortaya çıkışıyla birlikte 18. yüzyılın sonundan ileriye doğru faktörlerin çeşitliliği –kentleşme, nüfus hareketliliği, malların dolaşımı ve dinîn yavaş yavaş küçülmesi– toplumu bu bağlantı noktalarından yoksun bıraktı. Aynı zamanda erken dönem modern toplumun temelleri parçalanıp dağılınca geniş ölçüde bir kent, yabancıların devasa toplumu şeklini aldı.

Habermas'a göre ulus, sosyal bütünleşmenin daha başarılı, daha soyut yeni bir temeli olarak ortaya çıkar. Ulus düşüncesi az ya da çok ortak atalara, dile ve kültüre sahip tek bir topluluğun kurgusal tarihinden ve keşfedilmiş geleneklerinden harmanlanıp hazırlandı. Düşünce halkın hayal gücünü yakalayınca ulusal bilinç, birbirine yabancı vatandaşlar arasında dayanışma bağlarını yaratmakta oldukça iyi iş gördü. Aynı zamanda, karar veren yapılarda kademeli olarak demokratik katılımın ortaya çıkması vatandaşlar arasında dayanışmanın bir dizi legal bağlantılarını sağladı. Ulus ve ulusal bilinç düşünceleri, vatandaşlarını tek bir politik topluluğa, kolektif kültürel ve politik kimliklere ait olma hissiyle doldurmak için devletin politik yapılarıyla el ele çalışmaya başladı.

Habermas, ulus devletin toplumsal başarılarını kabul ederken düşüncenin aynı zamanda tehlikeli olduğunun

da farkındadır. Bir etnik ulus düşüncesi doğal olarak dışta bırakmaktır. Ait olanlar, olmayanların ataları ya da dil tarafından sürekli bir yana ayrılır. Düşünce halk arasında iyice yerleştiğinde iç azınlıklar baskısına ve iç azınlıklar yaratmaya öncülük edebilir. İkinci olarak, ulusallık ilişkileri "politik fikre oranla daha önemli ve bağımsız ve vatandaşların kendilerini biçimlendirme isteği olan" toplulukla *sunî* ya da *duygusal* kimlik saptama ilişkileridir (ÖK, 115). Bu bağlar tutarsızdır. Usa açık değildir. Hâlâ politik aydınlar tarafından kolayca istismar edilir. Örneğin, hükümetlerin son zamanlarda sık sık istismar ettiği bilinen yabancı askeri harekatlarda birlikte olan ulusal duygunun kabarmasının ülkedeki iç politik huzursuzluğu bastırabilmesi...

Bu tehlikeler, *belli bir yaşam biçimini paylaşan topluluk* ya da *Volksgemeinshaft* kavramının ayrılmaz parçasıdır ancak eşit ve özgür vatandaşların yasal topluluğu ya da *Rechtsgemeinshaft* idealinde içkin değildir. Legal topluluğun bir üyesi ya da vatandaşı olmak az da olsa bir üniversitede öğrenci olmak gibidir. Az ya da çok sadece herhangi bir Tom, Dick ya da Harriet'in doldurduğu bir alandır. Üyelik ilke olarak açıktır ve üyeliğin kriterinin ne olması gerektiği politik bir sorudur. Ancak ulusal insanların üyeliği, soyaçekimin ön politik gerçeğidir. Habermas, ulus devlet içeriğinin "legal topluluğun eşitlikçi evrenselliğiyle tarihi yazgı tarafından birleştirilmiş bir topluluğun ayrıntıcılığı"nın iki yarım parçası arasında bir endişeyi içerdiğini iddia eder (ÖK, 115). Modern ulus devlete meydan okuma onun daha iyi yarısıyla bir düzey tutturup bunu sürdürmektir.

Milliyetçilik, ulus tehdit altındayken ortaya çıkmaya meyillidir. Üçüncü binin başında Habermas ulus devletin kendi içinden çok kültürlülük ve dışardan da küreselleşme ve dünya ekonomik baskıları tarafından tehdit edildiği yönünde görüş bildirir.

Küreselleşme, ulusal politikaya ulaşmanın altında yatan, örneğin, ekonomik göç, yoksulluk, geniş çapta işsizlik ve ekolojik felaket tehdidi gibi baskıcı politik ve sosyal sorunların etkilerinin ortaya çıkmasına öncülük etti. Bu nedenle kendi olası çözümlerini uygular. Küresel politik sorunlar uluslar-üstü politik çözümler gerektirir. Sorunlar daha da kötüleşmiştir çünkü tek devletlerin hareket etme kabiliyetleri azalmıştır.

Uluslar aynı zamanda içlerinden ortaya çıkan çok kültürlülük tarafından tehdit edilir. Göç ve insanların artan hareketliliği kültürel olarak tek bir topluluğun ulusal söylencesinin kaybolmasına yardımcı oldu. Marjinalleşmiş grup ve azınlıklar eşit tanınma için kavga eder ve çoğunluk kültürünün kesin olgularına ve varsayımlarına meydan okur.

Bu bağlamda milliyetçilik, heyecan verici olduğu için ilgi çekici ancak oldukça tehlikeli bir cevap verir. Ulusal bilinci ayıltarak sosyal dayanışmayı yenilemeyi ve ait olma duygusunu yerleştirmeyi amaçlar. Habermas'ın görüşüne göre milliyetçilik, modernleşme sürecinin içkin kaynaklarını –ahlaki söylem ve meşru yasa– işe yarar hale getirmenin bir yolu değil, süreci tersine döndürmek için boşuna bir girişimdir. O'nun yaklaşımında gericidir de... Kohlberg'e

göre, normal çocukların yukarıya doğru altı seviye aracılığıyla geliştiğini hatırlayalım; onlar süreçleri geriye doğru yaşamaz. Bu sadece öğrenemezlerse doğru olabilirdi. Bir kişi için yüzmeyi ya da bir dil konuşmayı "öğrenmemenin" ne kadar anormal ve nadir olacağını düşünün. Benzer biçimde milliyetçiliğin çağdaş biçimleri, toplumun geleneksel ve gelenek sonrası biçimlerinden uzaklaşma işareti verir. Milliyetçilik bir tür sosyal çarpıklıktır.

Burada dikkatli olmak zorundayız. Toplumlar sadece "zayıflatılmış" bir anlamda "öğrenir". Bu yüzden milliyetçilik sadece eşit ölçüde zayıflatılmış anlamda *gerici* ya da *çarpık*tır. Habermas kültürel bir gruba ait olmayı istemenin kendi içinde gerici olduğunu dile getirmez. Tersine, çoğulcu koşullar altında vatandaşların kendilerini gelenekler içine yerleştirmeleri ve kültürleriyle özdeşleşmeleri gerektiğini bilir. Milliyetçiliğin gerici yanları amacına ulaşmamış girişimlerdir:

1. Sosyal bütünleşmenin modern biçimlerini –iletişim, söylem, ve meşru yasa– akrabalığın sunî bağlarıyla söküp atmak.
2. Politik toplulukta üyeliğin ön politik ve doğal bir kriterini bulmak.
3. Politik süreçten iletişim ve söylemin etkisini çıkarmak.

Habermas'ın milliyetçiliğe karşı düşmanlığı çok fazla dramatik gelebilir. Sadece çocukluk deneyimlerinden değil, aynı zamanda daha yakın geçmişte eski Yugoslavya ve başka yerlerdeki politik olaylardan milliyetçiliğin ortaya koyduğu bütün tehlikelerin de farkında olduğunu hesaba katın. Milliyetçilik ateşini yakmak onu söndürmekten daha kolaydır

ve bir kez yeniden yakıldığında içteki azınlıklara baskıya, ırkçılığa ve en sonunda etnik temizliğe ve soykırıma yol açabilir.

Anayasal Vatanseverlik

Habermas, bir kişinin kendi gelenekleriyle özdeşleşmesinin tek biçiminin modern koşullara uygun anayasal vatanseverlik olduğunu savunur. Bu terimi ilk olarak 1980'li yılların ortalarında "tarihçi tartışması" olarak bilinmeye başlanan iğneleyici bir halk tartışması sırasında kullandı. Nazi dönemi suçlarını görelileştiren, Sonuç Çözümü'nün önemini görmezden gelen ve sivil Almanların Kızıl Ordu'dan kaçmasını sağlamak için Doğu Cephesi'ni tutan Alman askerlerinin kahramanlığına büyük vurgu yapan Helmut Kohl hükümetiyle yakın ilişkili bazı tarihçiler olağanüstü biçimde basite indirgeyerek modern Alman tarihinin yeni yorumlarını üretti.

Habermas'a göre, tartışma, tarihsel tez hakkında değil, politik amaçlar için akademik tarihin yanlış kullanımı hakkındaydı. Bu stratejik olarak yeniden düzenlenmiş tarihler sadece doğru geçerlilik savında bulunmadı aynı zamanda "ilerlemeye engel oluşturan geçmişten" kurtulmak için Alman tarihini "normalleştirmek" adına bilinçli ve politik olarak organize edilmiş girişimin parçalarıydı. Orta vadede bu kampanyanın amaçları Alman ulusal kimliğini yaratmaya ve bu yolla Helmut Kohl'un ülkedeki popülerliğini desteklemeye yardım etme isteğiydi. Oyunun tahmin edilen sonu Batı Almanya'nın İsrail'e ödediği tazminatları

durdurmaya ve ekonomik gücünü yansıtacak jeopolitik bir rol oynamaya başlamak için hazırlanıyor olabilmesiydi. Şimdiye kadar "normalleşme" yolunun aşılamaz bir engel tarafından kapatıldığı varsayılmıştı: Auschwitz. Alman ulusal bilinçliliği, 1933-1945 yılları arasındaki ahlaki felaketlerce silinmez biçimde lekelenmişti.

Bu geçmişe karşın Habermas Almanya'nın gurur duyacağı bir geçmiş üretme taktiğinin boşuna ve gerici olduğunu ileri sürdü. Vatanseverliğin tek biçimi politik ve ahlaki olarak uygun anayasal devletin evrensel ilkelerine bağlanmış vatanseverliktir.

> Federal Cumhuriyet'te anayasal vatanseverlik, bizim için, diğer şeylerin yanında, kalıcı olarak faşizmi alt etmeyi, adil politik bir düzen oluşturmayı ve onu adil liberal politik kültüre bağlamayı başardığımız gerçeğiyle gurur duymak anlamına gelir.
>
> (AYD, 152)

Federal Almanya Cumhuriyeti Temel Yasası'nın yabancı fetihçi bir güç tarafından zorla kabul ettirildiğini hatırlamak önemlidir. Bu, demokratik politikanın gerçek Alman geleneğinin bir ifadesi değildi. Oluşturulması sırasında Temel Yasa, demokratik vatandaşlar arayışında geçici bir anayasaydı. Batı Almanya ancak 1980'li yılların ortalarında Avrupa'da demokrasileri en iyiye giden ülkelerden biri haline geldi. Habermas asıl bunun gurur duyulması gereken bir başarı olduğunu düşünüyordu. Federal Cumhuriyet'in vatandaşları yeniden eğitim politikası, çok çalışma ve ilaveten tarihi şans yardımıyla demokratik prosedürler

ve ilkelere yükümlülük üzerine oturtulmuş politik bir kültür ve politik bir kimlik geliştirdi.

> Bir ülkenin politik kültürü anayasası etrafında belirginleşir. Her ulusal kültür bu anayasal ilkelerin ayırt edici bir yorumunu geliştirir... Halk egemenliği ve insan hakları gibi ve kendi ulusal tarihine bağlı olarak... Bu temeller üzerine oturtulmuş "anayasal bir vatanseverlik" yorumları başlangıçta milliyetçilik tarafından doldurulan şeyin yerini alabilir.
> (ÖK, 118)

Bu resimdeki Alman politik kimliği çelişkilidir. Bu büyük ölçüde "demokratik anayasal devletin evrenselci içeriğini" biçimlendirmek ve vatanseverliğin eleştirel olarak daha az aydınlatıcı ve tarihi olarak daha naif biçimlerine tövbe etmek zorundaki Batı Almanların ilerlemesini engelleyen zor geçmişleri nedeniyledir.

Habermas anayasal vatanseverlik kavramını 1980'li yıllarda ilk savunmaya başladığında etik söylemin politik önemi üzerindeki düşüncelerini henüz tam olarak geliştirmemişti. Demokratik ilkeleri ahlaki olanlarla uyuşturmaya yöneldi. Gelenek sonrası ahlaki özne, topluluğun süregelen değerlerine değil, geçerli normların oluşturulduğu prosedüre karşı yükümlüdür böylece anayasal vatansever belirli etkilerle değil, demokratik prosedürlerle özdeşleşir. Her ikisi de ahlaklılığın ve demokrasinin, ötekilerin eşit değerde tanınmasını gerektirdiği ölçüde merkezi olmayan ve soyut kimlikler geliştirir. Ayrıca, vatandaşların direkt olarak evrensel demokratik ve ahlaki ilkelerle özdeşleştiğini savunur.

Habermas daha sonraki çalışmasında görüşünü değiştirir. Demokratik bir anayasa adına yol almak için çeşitli koşulları memnun eden bir politik kültür tarafından desteklenmesi gerektiğini ileri sürer. Birincisi, gelenek sonrası ahlaklılıkla uyumlu olmak zorundadır. İkincisi, politik toplulukta bütün kültürel grupların etik anlayışıyla aynı tonda ses çıkarmak zorundadır. Politik kültür, çoğunluk kültürünün belirli ve süregelen bir ifadesi olarak görülmeyi kaldıramaz. Sonuç olarak, ortak politik kültüre katılımlarının yararını hissedebilmeleri anlamına gelen vatandaşların "haklarının âdil değerini" test edebilmesi için politik kültürün sosyal ve refaha ilişkin haklar tarafından desteklenmesi zorunludur.

Alman Birleşmesi

09 Kasım 1989 tarihi bütün Almanların yaşantısında bir dönüm noktasını temsil etti: Berlin Duvarı yıkıldı ve Doğu Almanya Cumhuriyeti lağvedildi. Habermas o sırada birleşmenin hangi biçimde gerçekleştirileceği, zamanlaması ve bunların arkasındaki politik gerekçe konusunda bazı ciddi eleştirel çekinceleri dile getirdi.

Eleştirilerini başlangıçta birleşmenin, Temel Yasa'nın 23. Maddesi mi yoksa 146. Maddesi temelinde mi yapılması gerektiği dava usulüne yöneltti. 146. Madde, Temel Yasa'nın henüz tam düzenlenmemiş geçici olduğunu açıkça bildirir. Madde: Temel Yasa'nın, Alman halkı tarafından özgür karar alma süreciyle sonuçlanmış yeni bir anayasa kabul edildiğinde geçerliliğini kaybedeceğini" bildirir.



13. Doğu Alman vatandaşları ayakları her iki yakada Berlin Duvarı'nda oturuyor.

Madde 23, Temel Yasa'yı Almanya'nın diğer bölümleri için geçerli kılar. Yeni eyaletlerin federasyona katılımını onayan bir mekanizma sağlar. İlke olarak Fransa sınırındaki Saarland bölgesi akılda tutularak yazıldı.

Kohl ve akıl hocaları birleşmeyi 23. Madde üzerine oturtmayı tercih etti çünkü Batı Alman Temel Yasası'nda herhangi bir değişiklik gerektirmiyordu. Habermas buna şiddetle karşı çıktı. O'na göre, 23. Madde temelinde birleşme Doğu Almanya'nın Batı Almanya tarafından etkin biçimde ilhak edilebileceği tamamen yönetimsel bir manevraydı. Daha da kötüsü, bütün sürecin Başbakan Kohl'un Hıristiyan Demokratlarının iç ve dış politik çıkarlarına hizmet edebilmesi için bu stratejinin seçilmiş olmasıydı. 23. maddenin kullanılması, Kohl'un ülke içindeki popü-

lerliğini gelecek seçimler döneminde artırmak için bu sürecin hızlı biçimde tamamlanabilmesi anlamına geliyordu.

Sonuç olarak, Doğu ve Batı Almanlar tâbi olmayı tercih edecekleri politik yapılar hakkında bir etik-politik söylem fırsatından mahrum bırakıldı. Habermas, daha yavaş, sağlam ve daha kapsayıcı bir reform sürecini savunan birkaç aydından biriydi. Birleşme, "Almanya'nın her iki tarafında dikkatli biçimde düşünülmüş halk hareketince alınmış demokratik bir karar" olmalıydı (BDAK, 96). Doğu Almanlar kendileri için her şeyin Batı'daki bürokratlar tarafından yapılması yerine, sürece katkıda bulunabilmeliydi ve Batı Almanlar kendi yasalarını oylayabilmeliydi. Habermas, birleşmenin "normatif eksikliğinden" şikayetçiydi çünkü birlik, yeterli etik, politik ve ahlaki haklı çıkarmadan –demokratik meşruiyetin bir gerekliliği olarak gördüğü sivil toplumdan gelen katılım türü– mahrum kaldı.

Benzer tartışma alanlarında Habermas Doğu Alman sivil toplumundan geriye kalanları –üniversiteler, kolejler, müzeler, tiyatrolar vb.– hâlâ zihinde barındıran bütün eski kurumlarının idari "tasfiyesine" itiraz etti. Halk iletişimi ve söyleminin resmî olmayan ağlarını ima ettiği, yıkılması yeniden inşa edilmesinden daha kolay olan kırılgan ve değerli politik kaynağı sivil toplumu uyardı. Habermas, birleşmenin sadece idari ve ekonomik bir gerçek değil, ancak aynı zamanda politik bir görev olduğunu, böylece Doğu Almanların da büyümeye kabul edilmeleri gerektiği ve kendilerini anlayabilme yoluyla bazı tınlamalar bulabileceklerini ileri sürdü.

Sonuç olarak, Habermas, sorumlu Hıristiyan Demokrat hükümetin pan-Germen milliyetçi duyguyu cesaretlendi-

rerek politikalarını meşrulaştırmaya yelteneceklerinden şüphelendi. Başlangıçta, ekonomik milliyetçiliğe başvurmaktan memnundular. Bir tarafta Federal Cumhuriyet'in vatandaşlarına şu ana kadar ne denli iyi yaptıkları hatırlatıldı ve yüksek vergiler yoluyla birleşmenin maliyetlerinin finansmanını üstlenmek zorunda kalmayacakları yönünde tutamayacakları sözler verdiler. Diğer yandan Doğu Alman vatandaşlarına benzer ekonomik zenginlik vizyonu önerdiler. Habermas'ın düşüncesi, Doğu'nun ekonomik yeniden inşasının yavaş, sancılı, maliyetli ve tamamen ekonomik büyüme aracılığıyla gerekli paranın sağlanamayacağı sonuçta ortaya çıkmaya başladığında hem Doğu hem de Batı Alman vatandaşlarının ihanete uğradıklarını düşünecekleri "kızgın DM Kasaba sakinlerinin birleştirilmiş ulusu" sloganında özetlenmişti. Bu sorundan kurtulmanın kolay yolu, ayrılmaz bütün tehlikeleriyle birlikte Alman milliyetçiliğinin ateşini körüklemek olabilirdi. Irkçı şiddetin Doğu Almanya'da Rostock ve Hoyerswerda'da yabancı işçilere karşı patlak vermesi, birleşmenin başlangıçtaki coşkusundan kısa bir süre sonra bütün çıplaklığıyla bu tehlikelerin sinyallerini verdi.

Habermas, muhafazakarları Batı Almanya'nın zor kazanılmış ancak kırılgan politik kültürü –milliyetçi olmayan, kendini anlayan, yeni ulusçu kolektif kimlikli ve anayasal vatanseverliğe inanan– tehlikeye atmamaları konusunda uyardı. Habermas, yumuşak başlı ekonomik milliyetçiliğe yönelmek yerine "kamu alanının zapt edilmemiş genel çerçevesi içinde vatandaşların kendi geleceklerini oy kullanma yoluyla belirlemesi için özgür biçimde kullanma hakkına öncelik tanıyan bir yeniden birleşme" süreci için çağrıda

bulundu... (BDAK, 96). 146. madde temelinde daha yavaş ve sağlam bir süreç eski Doğu ve Batı Alman devletlerinin vatandaşları arasında karşılıklı dayanışma ve ilişkilerin gelişmesine olanak sağlayabilecek gerekli ahlaki, etik ve politik söylemler için zaman ve zemin oluşturabilirdi. Bu, sonradan, Alman vatandaşlarını, sorunu, bireysel çıkarlarının bakış açısından, daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirmeleri için cesaretlendirecekti.

Avrupa Birleşmesi

Habermas'ın Avrupa entegrasyonu konusundaki görüşleri milliyetçiliğe karşı ahlaki ve politik düşmanlığı ve modası geçmekte olan ulus üzerine görüşleriyle aynı doğrultudadır. Avrupa devletlerinin ekonomik ve politik birliği yararına bazı farklı değerlendirme dizilerini ortaya koyar.

Almanya ve Avrupa Sorunu

Birincisi, Habermasçı "felaketten ders çıkarma" teması etkisi altında kalan geniş ahlaki ve tarihsel gerekçelerin bir dizisinin var olmasıdır. Birbirleriyle ekonomik ve politik rekabet içindeki Avrupalı egemen ulus devletlerin tehlikelerini idrak etmek için 20. yüzyıl yakın tarihine, iki dünya savaşı felaketine sadece dönüp bakmak gerekir. O, Avrupalıların, "milliyetçi ve dışta tutma mekanizmalarını besleyen akıl kurgularını terk etmek zorunda olduğunu" savunur (ÖK, 152). Politik birlik, "paylaşılan politik kültü-

re sıkıca tutturulmuş geniş Avrupalı politik kamusal alanın iletişimsel ağı" temelinde geliştirilebilecek bir yeni ulusal sosyal entegrasyonun genel çerçevesi içinde sağlanabilirdi.

Bu projenin, Adorno'nun yeni kategorik emri olan Auschwitz ya da benzer bir şeyin yeniden ortaya çıkmasını engellemek düşüncesi için somut politik cevap yöntemi olarak anlaşılabileceğini ileri sürüyorum. Yakın geçmişin kendine özgü durumları düşünüldüğünde Avrupa'nın entegrasyonu Almanya için hayati önem taşımaktadır. Habermas, bazı tutucu çevrelerde Almanya'nın Avrupa Birliği'ne geçişini durdurmak, Alman Markı'nı korumak ve Sovyet komünizminden kurtulmuş bazı Orta Avrupalı devletlerle ekonomik ve politik bağlantılarda erken davranmak gibi yakışıksız ve tehlikeli öneriler olduğunu düşündüğü şeye yüksek sesle karşı çıktı.

Avrupa entegrasyonu yararına diğer bir uslamlama dizisi küreselleşmiş ekonominin tek ulus devletler üzerindeki etkileriyle ilgilidir. Genel olarak konuşmak gerekirse gelişmiş ve teknik olarak ilerlemiş sanayi devletlerinin hükümetleri ekonomik büyümenin bazı sosyal ve politik maliyetleri beraberinde getirdiğini bilir: işsizlikte, yoksullukta artış ve gelir dağılımındaki eşitsizlik. Denetim altına alınmadan bırakılmış bu etkiler iç politik istikrarsızlık ve sosyal çözülmenin olası nedenleri olabilir. Buna rağmen refah devletleri bir dereceye kadar başka ölçütler yanında refah sistemlerini, iş piyasası düzenlemelerini ve her bireyi tek tek ilgilendiren politikalar aracılığıyla bu olumsuz etkileri denetim altında tutmayı başarabildiler.

Finans piyasalarının ve ekonominin küreselleşmesi ekonomik büyümeyle sosyal refah arasındaki hassas denge-

yi değiştirdi. Küreselleşme tek ulus devletlerin hükümetlerinin elini kolunu bağlayan bir etkiye sahipti. Büyük şirketler, piyasaların düzensiz ve işgücünün ucuz olduğu ülkelere konuşlanarak istihdam düzenlemelerinden kolayca kaçınabilir. "Sermayenin uçup gideceği" tehdidi hükümetleri türü ne olursa olsun vergileri (özellikle ticari ve şirket vergileri) düşük tutmaya zorlar. Gelirlerin artması hükümet için bir sorun haline gelir. Verimli tasarruflar yoluyla ne kadar para kazanılabileceğinin bir sınırı vardır. Kısaca, kapitalist büyümenin istenmeyen politik ve sosyal yan etkilerini denetim altında tutan politikaları yerine getirmek ve düzenlemek tek devletlerin hükümetleri için zorlaşır.

Habermas'ın gözünde, bu sorunlara karşı iki olası cevap vardır. Neo-liberal seçenek, küresel ekonomik baskıları basit biçimde uyarlamaktır: Maliyetleri düşürmek, emek piyasalarını "esnek" (düzenlenmemiş) tutmak ve kendilerini garanti altına almak için işsizlik, hasta sağlığı vb. risklere karşı sorumluluğu bireylere yüklemek. Acı reçete, devlet müdahalesini kaldırmak için rekabet eden ekonomik galiplerin sosyal ve politik mağluplar olacak olmasıdır.

Diğer bir seçenek ekonomiyi yavaşlatmak için politikanın da küreselleşmek zorunda olmasıdır. Somut terimlerle bu kendi çözümlerini uygulamaya koymak için otoriteye, güce ve yönteme sahip birden fazla ülkeyi ilgilendiren politik kurumların yaratılması anlamına gelir. İlk bakışta bu, ümitsiz biçimde ütopik görünebilir. Habermas, bunu, bir politik varlık olarak ortadan kalkmak üzere olan ulus devleti kabul ettiğinde uygulanabilir tek bir seçeneğin olduğu ve ulus devlet arkasındaki politik genişlemenin çoktan hareket halinde olduğu biçiminde yanıtlar. Avrupa

Birliği göreceli vadede ne yapılabileceğinin çaba ve beceri gerektiren bir örneğidir.

Doğal olarak Avrupa Birliği, refah devletinin işlevlerini denetim altına almak için birden fazla ülkeyi ilgilendiren seviyede işlevsel eşitlerini bulabilirse küresel ekonomik baskılara sadece dengeleyici bir etki sağlayacaktır. Avrupa Birliği, sübvansiyon ve diğer alçak gönüllü yeniden üleştirimli politikalar tanıtma yoluyla üye devletler arasında bazı zararlı bölgesel rekabet etkilerini bertaraf edebildi. Dahası Avrupa Adalet Mahkemesi, ortak iç pazarı dolaylı olarak etkileyen ve (Britanya'daki Muhafazakar Partiyle ilgili eleştiriler ve onun neo-liberal korkusuna) sosyal adaletin sorunlarıyla direkt bağlantılı yüzlerce karar aldı. Habermas, Avrupa ekonomik ve politik entegrasyonu projesini kuşatan zorlukları hafife almaz. Avrupa Birliği hâlâ istihdamın, rekabet edebilirliğin ve ekonomik büyümenin uyuşmayan hedefleri üzerinde oynamak, kesintisiz katkıda bulunan zengin üye devletlerle kesintisiz yarar sağlayan yoksul üye devletler arasındaki anlaşmaları görüşmek zorundadır. Habermas'a göre, Avrupa Birliği hâlâ piyasaları düzeltmeye muktedir olmak, onları sosyal adalet idealleriyle bir hizaya getiren politikaları yerine getirmek ve açık seçik biçimde belirtmek zorundadır.

Habermas küresel bir bakış açısından Avrupa politikasının gerçekten kendi ulusal çıkar politikasının bir dönüşümü değil, sadece bir uzantısı olduğunu istemeyerek kabul eder. Ulus devletler ve ilgili sorunları arasındaki bölgesel rekabet uluslar üstü seviyede tekrar meydana gelir. Avrupa, rakipleri Amerika Birleşik Devletleri, Asya Pasifik, Çin ve Hindistan'ın ortaya çıkan ekonomileriyle yarışır.

Bu yüzden küresel politik ve sosyal sorunlara kapsayıcı ve sağlam çözümler bulabileceğinden ve bunun en fazla geçici ve kısmi çözümler sağlayacağından kuşkulanmak için gerekçeler vardır. Habermas, kendi uslamlamasının mantığını sıkı sıkıya tutar. Küresel sorunlara sağlam ve etkili politik çözümler bulunmak durumundaysa sonuçta bu çözümler sınırsız bir dünya politikası seviyesinde aranmak zorundadır. Birden fazla ulusu ilgilendiren politik kurumlar küresel piyasaları dizginlerse uygun biçimde kapsayıcı olmak zorundadır. En son hedef, dahili bir dünya piyasası ve onu düzenlemek için güçlü ve otoriter bir politik mevcudiyet yaratmaktır. En son hedef, güçlü birleşmiş politik uluslar yaratmak için sadece teklifler sunmak değil, ama onları yerine getirmektir.

Meşruiyet Eksikliği

Sorun, Avrupalı politik kurumların "demokratik eksiklik" olarak bilinen şeyden olumsuz etkilenmesidir. Avrupalı kuşkucular politik birleşmenin başarılamayacağını çünkü kurumların temsil etmesi için Avrupalı "halk" olmadığını ileri sürer. Demokrasiye bağlı vatandaşlar arasında dayanışma bağlarını üretmek için sağlam hiçbir şey –ne paylaşılan bir tarih, ne ortak bir dil ve gelenek, ne de etnik kimlik– yoktur. Habermas, Avrupalı "halk" olmadığını kabul eder ancak ortak tarihe ve soylu Avrupalı halk ya da ulus varlığının sosyal entegrasyon için gerekli bir temel olduğunu kabul etmez. Ortak ulusal bilinç temelinde bir kaba vatandaşlık kavramının tek bir ulus sınırlarından

daha fazla yayılamayacağının doğru olduğunu ileri sürer. Hatta bu kadar uzağa da yayılamaz. Yukarıda altı çizilmiş gerekçeler nedeniyle modası geçmiş ulus anlayışı artık modern çok kültürlü toplumlara uygun değildir. Avrupa entegrasyonu projesine yol vermeyen ve kendi küçük kulübelerinde saklanmayı tercih eden Avrupalı kuşkucular en sonunda zemini çürümüş ve çatıyı yıkılmış bulacak. Modern çok kültürlü toplumlar tek bir halk ya da bir camia topluluğu değildir: Onlar, yasal vatandaşların topluluğudur. Demokratik vatandaşlığın bu ince anlayışı, yabancı ülkelerin yaşayanlarını kapsaması için yabancılar arasında yasal olarak uzlaştırılmış, soyut bir ilişki olarak yayılabilir. Habermas, Avrupa Birliği'nde demokratik bir eksiklik olduğunu inkar etmeye kalkışmaz.

> Politik temelden daha fazla uzaklaştırılmış Brüksel bürokrasisi gibi yeni örgütler ortaya çıkınca, bir tarafta kendini programlayan idari yapılarla sisteme ait ağlar ve diğer tarafta demokratik süreçler arasındaki boşluk kararlı biçimde büyür. (ÖK, 151)

Ancak Habermas bu boşluğun neden doldurulması gerektiği konusunda ilke olarak bir neden olmadığını ileri sürer. Modern demokratik toplumlar söylem ve karar vermek için resmî olmayan halk iletişim alanları ve kurumsal arenalar aracılığıyla entegre edilir.

Gerekli biçimde açıklanamayan ivedi bir sorun Avrupa genelinde söylem ve iletişimin, Avrupalı sivil toplumun ve politik kültürün gelişiminin nasıl yüreklendirileceğidir. Habermas aşağıdaki düşüncesini ileri sürer:

> Ortak politik bir kültürün etkili olabildiği alanda, Avrupa genelinde entegre edilmiş kamu alanı gelişmediği sürece Avrupa demokrasisi başlığına layık Avrupa federal devleti olamaz: Çıkar işbirliklerini, hükümet dışı örgütleri, vatandaşların faaliyetlerini ve doğal olarak Avrupa arenasına uygun birlik sistemini başaran bir sivil toplum.
>
> (ÖK, 160)

Eğitim değişim programları, artan ekonomik işbirliği, üye devletler arasında kolay seyahat etme ve Avrupa birliği sisteminin gelişmesi bu amaca katkıda bulunacaktır.

Pratik ve kurumsal diğer bir sorun Avrupa bürokrasisini ve parlamentosunu bu gelişen politik kültüre bağlamanın yoları hakkında düşünmektir. Bu zor ancak imkansız olmayabilir. Bununla birlikte ulus devletin politik etkisi ve tanıklığın ahlaksızca savsaklanması inancına sımsıkı sarılmak boşunadır; ve küresel ekonomik piyasaların gevşek dizginine izin vermek toplumsal ve politik olarak mantık dışıdır.

Habermas'a göre Avrupa entegrasyonu, yeni ulusal politikanın en son hedefi olmayabilir, ancak en azından gelecek vaat eden bir başlangıçtır. Avrupa Birliği yeni demokratik politikada devam eden bir deneyimdir. Habermas'ın Michael Haller'le "Avrupa'nın İkinci Şansı" başlıklı bir diyalogda yalın biçimde belirttiği gibi:

> Sürdürdüğüm ütopyanın herhangi bir kalıntısı varsa o zaman kesinlikle başka türlü açıklanamayan sorunların Gordion düğümlerini başından sonuna dek kesmeye yatkın demokrasi –ve onun en iyi biçimi için mücadele eden halkı–

düşüncesidir. Bunda başarılı olacağımızı söylemiyorum; hatta başarının olası olup olmadığını bilmiyoruz. Çünkü hâlâ denemek zorunda olduğumuzu bilmiyoruz.

(GOG, 97)

Avrupa Birliği'nin yeni ulusal sorunlara kısmi çözümler sağlamakta başarılı ya da muhtemelen bir sonuç olarak kozmopolit dünya düzeni için bir platform olup olmayacağını bilmemekle birlikte başarısız olacağını da bilmiyoruz. Habermas, deneyimin sürdürülmek zorunda olduğunu belirtir çünkü alternatifinin daha kötü olduğunu biliyoruz: Kolektif olarak sosyal dünyalarını biçimlendirmek için özgür ve eşit vatandaşların girişimi olarak demokratik politika düşüncesine hoşça kal demektir bu.

Ek Bölüm

HABERMAS'IN 5 TEMEL ARAŞTIRMA PROGRAMININ ÖZETİ

1. Pragmatik anlam programı

Temel sorular: Sözcelemlerin anlamı nasıl anlaşılır? Konuşmanın pragmatik işlevi nedir? Konuşma, sosyal eyleyenlerin eylemlerini nasıl düzenler? Geçerlilik ve anlam arasındaki bağlantı nedir? Ne çeşit geçerlilik savı vardır?

Temel cevaplar: İki çeşit anlam vardır – pragmatik ve önermeli. Konuşmanın pragmatik işlevi ussal uzlaşmayı meydana çıkarır. Konuşma, eylemleri geçerlilik savları aracılığıyla düzenler. Bir sözcelemin geçerliliği anlamının nasıl anlaşıldığını belirler. Üç tip geçerlilik savı vardır – doğruluk, normatif doğruluk ve dürüstlük.

2. İletişimsel akılcılık kuramı

Temel sorular: Eylemin temel tipleri nedir? Bunlar arasındaki fark nedir? Hangisi daha önemli ya da temeldir? Neyin sonucunda?

Temel cevaplar: İki tip eylem vardır: Bir tarafta iletişimsel diğer tarafta araçsal ve stratejik eylem. Fark, iletişimsel eylemin uzlaşmayı ve anlamayı güvence altına almayı amaç edinmesi, araçsal ve stratejik eyleminse pratik başarıyı amaç edinmesidir. İletişimsel eylem daha temeldir çünkü kendi başına ayakta durabilir; araçsal ve stratejik eylemse öyle değildir.

3. Sosyal kuram programı

i) Sosyolojik proje

Temel sorular: Sosyal düzen nasıl mümkün olabilir? Modern toplumları bir arada tutan nedir? Sosyal eyleyenlerin milyonlarca eylemi nasıl düzenlenir?

Temel cevaplar: Sosyal düzen, anlam, geçerlilik, iletişim ve söylem tarafından sürdürülen bir yaşama evreninin bütünleşmesine dayanır. Bir dereceye kadar da piyasa ve idare gibi sistemlerin içindeki stratejik ve iletişimsel güçlerin bütünleşmesine dayanır. Paylaşılan anlam, anlama ve gerekçelerle birlikte araçsal ussallığın düzenlenmiş sistemleri toplumu bir arada tutar.

ii) Sosyal varlıkbilim

Temel sorular: Modern toplumlar neye benzer? Neden yapılmışlardır?

Temel cevaplar: Modern toplumlar iki sosyal türden meydana getirilir –yaşama evreni ve sistem. Yaşama evreni iletişim ve

söylemin yuvası, sistemse stratejik ve araçsal eylemlerin yuvasıdır.

iii) *Eleştirel sosyal kuram*

Temel sorular: Modern toplumsal hayatın hastalıklarına temel oluşturan neden nedir? Kendi ilgi merkezlerinde olmayan sosyal sistemleri geniş ölçüde koruyan ve kabul eden insanlar kimdir? Yaşama evreninin korunmasına yürürlükteki en baskıcı tehditler nedir? Onlar hakkında ne yapılabilir?

Temel cevaplar: Sistemler –piyasalar ve yönetimler– bağlı oldukları yaşama evrenini, söylem ve iletişimsel eylemin sığınağını genişletir ve sömürgeleştirir. İnsanlar, araçsal ve stratejik eylemlerin kalıplarına zorlanır ve önemli amaçlarından uzaklaşır; sonuç olarak anlam ve özerkliğin kayboluşunu tecrübe ederler. Sistemlerin, sistem olmayan alanlara tecavüzünün hastalıklı etkileri azaltılmak ve yaşama evreni bozulmamış tutulmak zorundadır.

4. Söylem etiği programı

i) Ahlaklılık söylem kuramı

Temel sorular: Ahlaki düzen nasıl mümkün olabilir? Bir eylemi ahlaki olarak doğru ya da yanlış yapan nedir? Nasıl biliriz, nasıl öğreniriz, doğru/yanlış nedir?

Temel cevaplar: Ahlaki düzen açık biçimde geçerli normların varlığına ve eyleyenlerin çoğunluğunun onlara bağlanmaya

niyetli olduğu gerçeğine dayanır. Bir eylemi doğru/yanlış yapan şey geçerli bir ahlaki norm tarafından yasaklanması/izin verilmesidir. Bir normu geçerli yapan şey açık biçimde evrensel bir çıkarı belirtmesidir. Ahlaki söylemde ussal anlaşmayı ortaya çıkarmak için aday normların kapasitelerini test ederek bu sorunun olup olmadığını öğreniriz.

ii) Etik söylem kuramı

Temel Sorular: Ahlak sorularına karşıt olarak etik hakkındaki ayrım nedir? Etik soruların toplumsal ve politik önemi nedir?

Temel cevaplar: Etik söylem, bireysel mutluluğun soruları ve toplulukların iyiliğiyle ilgilenir. Etik söylem, geleneklerin uygun eleştirisini ve değerlerin yorumlarını gerektirir.

5. Politik kuram programı

i) Politik söylem kuramı

Temel sorular: İyi düzenlenmiş politik bir sistem nasıl mümkün olabilir? Yasaları, politikaları ve politik kararları meşru yapan nedir?

Temel cevaplar: İyi düzenlenmiş politik bir sistem, sivil toplumun resmî olmayan kamu alanlarına hassas kurumlarca üretilmiş ussal kararlar tarafından geniş ölçüde dengede tutulan politik düzenle kişisel ve halk özerkliği arasında başarılan doğru bir dengedir. Yasalar, sivil toplumda tutarsız biçimde üretilmiş sadece fikirler, değerler ve normlarla uyumlu olduğunda meşrudur.

ii) Yasa söylem kuramı

Temel sorular: Geçerli yasa nedir? Geçerli legal normların rolü nedir?

Temel cevaplar: Geçerli bir yasa, olumlu, uygulanabilir ve meşru bir yasadır. Meşru yasalar, etik, ahlaki ve pragmatik değerlendirmelerle uyumlu olmak ve legal topluluğun iyiliğine hizmet etmek zorundadır. Geçerli legal normlar, politik gücü onaylar ve uygular. Onlar, ahlaki normları destekler, bireysel eylemi uyumlaştırmaya ve sosyal düzeni oluşturmaya yardım eder.

HABERMAS

JAMES GORDON FINLAYSON

Türkçesi: TALAT KILIÇ

HABERMAS GÜNÜMÜZÜN YAŞAYAN EN ÖNEMLİ FELSEFECİLERİNDEN BİRİ OLARAK KABUL EDİLİYOR. YAZILARI TOPLUMSAL, AHLAKİ, SİYASİ VE HUKUKİ KURAMLARI MARKSİZMDEN AVRUPA BİRLİĞİ TARTIŞMALARINA DEK UZANAN GENİŞ BİR ÇERÇEVEDE ELE ALIYOR. İLETİŞİMİN MODERN DÜNYADAKİ İŞLEVİYLE İLGİLİ KURAM VE ÖNGÖRÜLERİYLE DE HAKLI BİR ÜNE VE YAYGIN BİR GÖRÜNÜRLÜĞE SAHİP. JÜRGEN HABERMAS HAKKINDA KALEME ALINAN BU NİTELİKLİ ELEŞTİREL BİYOGRAFİ, ALMAN DÜŞÜNÜRÜN FİKİRLERİ ÜZERİNDEN YİRMİNCİ YÜZYIL AVRUPA FELSEFE SAHNESİNİN DE ÇOK YÖNLÜ BİR RESMİNİ VERİYOR.

Kültür Kitaplığı: 70; Felsefe: 13





9 90 TL

D